

Le Déluge, Delphes, et les Anthestéries

Par Willy Borgeaud

A mes chers maîtres Victor Martin et André Oltramare

I. Les Hyantes et le Déluge

En Béotie habitaient autrefois dans la région de Thèbes les Hyantes. D'après Pausanias¹, les Hyantes furent chassés de leurs territoires par Cadmos. Strabon² nomme à la place de Cadmos et de ses Phéniciens les Béotiens. Les Hyantes chassés se rendirent en Phocide où ils fondèrent Hyampolis³. D'après Strabon et les données d'Etienne de Byzance, une partie d'entre eux se transporta de Béotie en Etolie, pays appelé pour cette raison Hyantis.

On trouve dans les scholies à la tragédie d'Euripide intitulée *Oreste* à propos du vers 1094, plusieurs indications relatives à la ville d'Hyampolis; voici l'essentiel de ce commentaire: un certain Hyamos, fils de Lycôros, aurait fondé la ville d'Hyan polin (accusatif, en deux mots) après le Déluge et y aurait épousé Mélantheia, fille de Deucalion.

Comment cette tradition a-t-elle été accueillie? Bölte, qui est l'auteur de l'article consacré à Hyampolis dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, s'exprime de la manière suivante: «Hyampolis est désignée par Strabon et d'autres comme une fondation des Hyantes chassés de Béotie. Cette indication est probablement exacte, mais l'indication d'après laquelle Hyamos, fils de Lycôros, aurait fondé Hyampolis, se trouve dans un paragraphe caractérisé par d'autres constructions arbitraires (Schol. Eur. Or. 1094) et a été introduite visiblement par complaisance pour une étymologie malheureuse.»

Bölte prétend donc qu'il y a ici un cas d'étymologie populaire, sur laquelle on aurait bâti une légende, qui ne serait que l'*αἴτιον* de l'étymologie populaire. Il est regrettable que Bölte ait été si avare de paroles et se soit contenté de condamner ce vieux commentaire par une formule aussi obscure que catégorique. En effet, de deux choses l'une: ou bien Bölte estime que Hyamos a été introduit dans ce récit pour expliquer la curieuse forme Hyampolis (qu'on ne peut guère faire remonter à Hyantôn Polis, malgré Pausanias X, 35, 5) qui serait *Hyamo-polis; ce serait alors une pure question de forme, de langue, et le personnage d'Hyamos se trouverait complètement isolé parmi les Hyantes, et n'aurait qu'une existence en quelque sorte phonétique. Mais alors Bölte a omis d'expliquer ce que veut dire la relation d'Hyamos avec Lycôros. Ou bien (seconde hypothèse pour expliquer

¹ Pausanias IX, 5, 1; X, 35, 5.

² Strabon IX 401 (Apollodore).

³ Strabon ibidem, et 424; Pausanias X, 35, 5.

la formule obscure de Bölte) si Bölte a vraiment compris le rapport d'Hyamos avec Lycôros, il veut dire que le personnage nommé Hyamos a été introduit dans ce récit pour faire le pont entre Hyantes-Hyampolis et le mythe du Déluge, mythe dans lequel Lycôros se trouve mêlé; la base de tout cet édifice serait une étymologie populaire, le rapprochement entre Hyantes et le verbe *ῥεῖν* «pleuvoir»; Hyamos n'aurait alors plus seulement une existence de pure forme phonétique, mais un support sémantique, l'idée de la pluie du Déluge. Les deux termes de l'alternative sont également audacieux. Ils supposent tous les deux que la forme Hyamos, quoiqu'apparaissant encore, et dans le même cadre, chez Pausanias, est une invention du scholiaste à Euripide. Cette supposition est d'autant plus surprenante que le même Bölte est l'auteur de l'article de la Real-Encyclopädie sur Hyameia, dénomination archaïque d'une région non localisable de la Messénie. Si la forme Hyameia est attestée, et cela sans qu'on puisse la mettre en doute, je ne vois pas du tout pourquoi l'on devrait contester l'existence de la forme Hyamos. Quant à l'étymologie populaire que Bölte semble admettre, je ferai observer que personne dans l'antiquité n'a jamais rapproché le nom des Hyantes ou de Hyampolis de celui de la pluie (*hyetós*, *hýein* pleuvoir). On connaît bien une étymologie ancienne faisant du héros Hyas (gén. Hyantos) le frère des Hyades, et de celle-ci les messagères de la pluie et des orages. Mais rien de semblable n'apparaît dans le domaine des Hyantes et d'Hyampolis. Il se peut d'ailleurs que le héros Hyas (gén. Hyados) ait été confondu avec le héros éponyme des Hyantes, c'est-à-dire avec Hyas (gén. Hyantos).

Abandonnant ce terrain dangereux et incontrôlable des étymologies populaires, reprenons la question de Lycôros et son fils Hyamos. Jessen voyait fort justement les choses quand il a écrit à ce propos (Real-Encycl. s. v. Hyamos) «Voyez Lycôreia, ville située sur le Parnasse près de Delphes, résidence de Deucalion». Car nous avons vu ci-dessus que, selon le scholiaste à Oreste 1094, Hyamos avait fondé après le Déluge Hyan polin (accusatif, en deux mots) et épousé Mélantheia, fille de Deucalion. Sur Lycôros-Lycôreus, Ganszyniec (Real-Encycl. s. v. Lycôros) s'exprime de la manière suivante: «Le trait le plus remarquable de ce dieu était son importance en qualité de dieu d'asile; car Lycôreia était un lieu d'asile, ce que la légende exprimait en disant que Lycôreia était le lieu où Deucalion avait abordé avec son vaisseau (Apollodore I, 7, 2; Lucien, Timon 3; scholies à Pindare, Olympiques 9, 70).»

Bölte, si je l'ai bien deviné, considérerait que la présence de Deucalion et de Lycôros dans le complexe des Hyantes était dû à une étymologie populaire (*ῥεῖν* «pleuvoir»). Jessen, lui, s'est abstenu avec raison de cette hypothèse.

Le problème, heureusement, peut être examiné à la lumière d'une autre tradition. A la suite d'un hasard fâcheux, jamais ces deux traditions, c'est-à-dire celle des scholies à Oreste et celle que je vais citer, n'ont été rapprochées ou traitées simultanément. Et pourtant elles se complètent et se confirment de la façon la plus heureuse. Wilamowitz a constaté l'appartenance des Hyantes au complexe

du Déluge et de Deucalion. Voici ses paroles «Selon les scholies à l'Iliade (A 250) les hommes s'appellent *μέροπες ἀπὸ Μέροπος*, *meropes* d'après le nom de Mérops fils d'Hyas (génitif Hyantos!) qui le premier les réunit en colonie après le Déluge. La légende du Déluge appartient au Parnasse et aux monts de la Locride. Deucalion est de Cynos; Hyampolis n'est pas loin de là, et les Hyantes sont donc parfaitement à leur place dans ce complexe. Je n'ai pu rencontrer cette notice nulle part ailleurs.»

Or nous savons qu'on la rencontre ailleurs, cette notice que Wilamowitz croyait complètement isolée; dans les scholies à Oreste 1094. Les deux versions, très différentes par leur forme, et tout à fait indépendantes l'une de l'autre, sont les deux derniers échos d'un mythe disparu, où les Hyantes et leur héros éponyme Hyas (génitif Hyantos) jouaient le rôle du peuple échappé au Déluge. Après cela, il est à peu près certain qu'il faut faire une retouche au scholion à Oreste; Hyamos n'était pas le fils de Lycôros, mais il était le double d'Hyas, le double de Deucalion; il était en qualité de chef des Hyantes rescapés, l'hôte du dieu hospitalier Lycôros-Lycôreus. Tümpel, dans son article sur Deucalion (Real-Encycl. s. v. Deucalion), s'est laissé aller à deux affirmations contradictoires que je dois relever pour ne rien négliger de ce qui touche au problème des Hyantes et de Deucalion. Tümpel cite, après Wilamowitz, le scholiaste à Homère A 250 et dit: «Hyas est évidemment l'éponyme des Hyantes; à cause de la ressemblance de son nom avec le verbe *ῥεῖν* «pleuvoir» il se trouve ici rapproché des averses du Déluge.» Dans la seconde partie de cette remarque, Tümpel déforme la pensée de Wilamowitz tout en croyant la suivre. Comme Bölte pour le scholiaste à Euripide, Tümpel voit ici dans le scholion à l'Iliade A 250 une étymologie populaire. Mais, chose étonnante, il dit plus loin, en contradiction avec lui-même: «Les Hyantes ont émigré plus tard en Etolie, et se recommandent par conséquent comme les introducteurs de la légende de Deucalion dans cette région.» Cela veut dire que les Hyantes sont solidement attachés au complexe du Déluge, et même qu'ils se trouvent au centre de ce complexe. Pour supprimer la contradiction entre les deux jugements de Tümpel, il faudrait admettre une étymologie populaire extraordinairement ancienne, ayant donné lieu à une insertion des Hyantes dans le complexe du Déluge avant leur migration vers l'Etolie⁴. Cette hypothèse, la seule qui puisse sauver Tümpel de la contradiction, est exclue par tout ce que nous venons de constater. C'est ici le lieu de répéter que nulle part il n'est question de *ῥεῖν* à propos des Hyantes, et que la seule étymologie à peu près raisonnable que l'antiquité nous ait laissée à ce sujet est tout autre: les Anciens voyaient dans Hyampolis non pas la ville de la pluie, mais un composé signifiant Philopolis. Les scholies au catalogue de nefs (Iliade B 521: οὕτως ἀνεγνώσθη ὡς Φιλόπολις ἐν γὰρ ἔστιν) interprètent Hyampolin comme *hân ou*, en ionien, *hên polin* (indo-

⁴ La tradition qui rapporte l'établissement d'une partie des Hyantes en Etolie doit être ancienne, puisqu'elle était déjà utilisée par Phrynichos, un précurseur d'Eschyle, dans ses *Pleuróniæ*.

européen *szām ou *sužām, latin suam). Le mot *φίλος* désigne, en effet, chez Homère très souvent l'appartenance étroite et peut remplacer le possessif. Bölte lui-même signale cette étymologie antique au début de son article sur Hyampolis et en conclut fort pertinemment que, pour les lecteurs anciens de l'épopée, Hyampolin se lisait ou disait en deux mots, Hyan Polin, chose confirmée par la forme Hyan polin (en deux mots, et à l'accusatif) employée par le scholiaste à Oreste 1094, par Diodore XVI 56, par Strabon IX 401. La ville pouvait même s'appeler tout simplement Hya (Strabon IX 424). Eustathios 275, 8 rapporte que les indigènes prononçaient un sigma et que la forme locale était Hysampolis. Lobeck, à cause de l'étymologie antique expliquant Hyan polin comme *hān polin* (indo-européen *szām, latin suam), corrige la forme indigène donnée par Eustathios, Hysampolis, en *Syampoli. Cette correction extrêmement ingénieuse et séduisante me paraît faire fausse route. On ne peut attenter à l'indication singulière et précise d'Eustathios. Il suit de là que Hya-Hyantes remonte à *Usa-*Usantes. J'ignore totalement ce que veut dire *usa. On pourrait penser à un représentant balkanique du védique uṣas-«aurore», et se référer au nom des Aones béotiens, dont je crois avoir montré qu'il est en rapport avec le dorien *ἄως* «aurore», comme celui des Ausones en Italie. Mais ce ne serait là qu'un jeu de mots, dont il vaut mieux s'abstenir. En outre, rien dans tout cela ne rappelle *ῥεῖν* «pleuvoir», et l'hypothèse d'une légende construite comme *αἴτιον* d'une étymologie populaire opérant avec la pluie s'avère absolument fantaisiste. La conclusion qui s'impose, c'est que les Hyantes, Hyas (génitif Hyantos) et Hya-Hyampolis sont indissolublement liés au mythe du Déluge, mais pour des raisons étrangères à toute étymologie.

II. L'élément illyro-thrace

L'appartenance originale et authentique des Hyantes et de Hyampolis au complexe du mythe du Déluge (car il s'agit d'un mythe, d'une expérience religieuse racontée et vécue par image) est démontrée, outre par les faits que je viens de signaler, par d'autres circonstances qui n'ont pas jusqu'ici été traitées dans le cadre qui est naturellement le leur. Outre ce que j'en ai déjà tiré, les scholies à Oreste 1094 présentent une indication des plus intéressantes: les descendants de Deucalion et d'Hyamos à Delphes auraient fait venir l'Argien Acrisios pour les aider dans les conflits avec leurs voisins. Cet élément paraît bizarre à première vue, et peut-être a-t-il contribué à faire germer la formule déjà citée de Bölte, relativement à ce scholion: «paragraphe caractérisé par des constructions arbitraires.» En réalité Acrisios, grand-père de Persée et père de Danaé, de celle qui fut fécondée par Zeus Pluvieux (Zeus Ombrios, Zeus Hyetios) est parfaitement à sa place chez les descendants d'Hyamos et de Deucalion. On sait qu'il alla encore plus loin vers le nord. Pour échapper à Persée, il se réfugia à Larissa en Thessalie, chez son hôte Teutamidas. Ce dernier porte un nom d'aspect non hellénique, dont le premier élément est l'indo-européen *teutā «peuple», qui se retrouve en germanique (got. *thiudha*), en celtique (cf. viel irl. *thuath*, et le nom de la reine

gauloise Toutovira) en osco-ombrien, en balte, et dans plus d'un nom illyrien (cf. la reine Teuta, le pendant illyrien de Toutovira). Teutamidas est un patronymique à la grecque formé sur le nom Teutamios⁵. C'est ainsi que s'appelle un officier macédonien dont Félix Stähelin s'est occupé dans la Real-Encycl. s. v. Teutamios. W. Schulze⁶ avait rapproché depuis longtemps ce nom macédonien de celui d'un Pannonien appelé Teutomos. Le macédonien est une langue orientée vers l'intérieur des régions balkaniques, vers l'illyrien et le thrace, et non vers le grec. H. Krahe⁷, parlant du rapport entre *teutā «peuple» et Teutamios, cite des formations illyriennes identiques: Lubia-Lubiamus, et Lubama, d'un adjectif en rapport avec ce qui est l'allemand «lieb» (cher). J'ajoute que c'est à ce type morphologique qu'appartient sans doute la relation qu'il y a entre le nom-propre Hyamos et celui de la ville d'Hya (ou Hyampolis, probablement* Hyamopolis). On voit donc maintenant combien Bölte avait tort de mettre en doute l'authenticité de la forme Hyamos. Elle est tout aussi légitime que la forme Hyas, gén. Hyantos. Il suit de là que le nom d'une région non localisable de la Messénie, Hyameia, est également illyrien. A propos d'éléments illyriens en Messénie, cf. v. Blumenthal ZNF XIII 158.

Plusieurs linguistes et historiens se sont occupés des éléments onomastiques illyriens et thraces en Grèce. On ne peut vraiment distinguer entre thrace et illyrien que dans les cas où apparaît une gutturale ou une palatale indo-européenne. En effet, l'illyrien appartient au groupe centum, tandis que le thrace est orienté vers les langues satem. Quand cette distinction n'est pas possible, il est recommandable d'employer le terme peu compromettant de thraco-illyrien. Donnons ici quelques exemples d'éléments balkaniques, thraco-illyriens relevés en Grèce.

Dans l'inscription IG IV 823, 41 (Trézène) apparaît un datif *ταὶ δυνται* qui est évidemment à comparer avec ce qu'on lit dans l'inscription du Kabeirion béotien qui dit: *Θηβαῖοι ἀπο τῶν προσόδων τὴν δυντην Καβείρω καὶ Παιδί*. Le sens de ce mot *δυντη*, établi par Fränkel, est à peu près *ædicula*. A. v. Blumenthal⁸ estime fort pertinemment que cet élément appartient à la racine *dheuə-dhū- «fumée; sacrifice» du grec *θῦμός*, *θύω*. Blumenthal interprète *δυντη* comme un nom concret désignant l'emplacement où se fait le sacrifice, et observe que la forme *δυντη* se comporte en face du verbe grec *θύω* comme *κοίτη* «la couche» en regard de *κείμεναι* «je suis couché». Tout cela est confirmé, ainsi que le dit Blumenthal, par une glose d'Hésychios: *θεόδυντα · ἱεροῦθτα*. La représentation de la consonne indo-européenne *dh* est dans ce mot diverse de ce qu'elle est en grec, mais conforme à celle qu'on rencontre chez les Illyriens (cf. la glose d'Hésychios: *δενάδαι* = satyres, chez les Illyriens; la racine est la même⁹ que dans *θύω* «je sacrifie», mais dans le sens de fumée de l'esprit, folie: cf. *θύω*, *θυώω* «je suis hors de moi, fréné-

⁵ G. Krahe, Wiener Studien LI 141 ss.

⁶ W. Schulze, ZGLE 43.

⁷ Krahe l. c.

⁸ A. v. Blumenthal, Glotta XVIII 154.

tique», *θυάδες, θυιάδες* «ménades»), chez les Péoniens (cf. le nom péonien de Dionysos: *Dyalos*), chez les Baltes (cf. lituanien *dúmai* «fumée»), chez les Slaves (*дымъ* «fumée»). Trézène se trouve en Argolide. A Argos même apparaît le nom typiquement illyrien de *Batōn*, propre au cocher d'Amphiaraos (Pausanias II, 23, 2; cf. encore l'inscription du «cratère d'Amphiaraos» Furtwängler-Reichhold, *Vasenmalerei* 121). Ce nom est attesté des dizaines de fois chez les Illyriens et les Daces, alors qu'il est très rare en Grèce. Dans la Troade, peuplée essentiellement d'éléments ethniques et linguistiques phrygiens (= thraco-illyriens), on rencontre un roi mythique nommé *Batōn*, fondateur de la localité de *Bat(i)eia* (Etym. Magn. s. v. *Batea*). Si nous revenons en Grèce, nous constatons que le premier couple royal de Sparte fut connu sous les noms de *Oibalos* et de *Bateaia*. *Oibalos* est une forme participiale illyrienne correspondant à peu près au grec *οἰφόλης*, tandis que *Bateaia* se retrouve dans le Noricum (*Bateiæ uxori* C. I. L. III 5031) et dans la Troade phrygienne. *Bateaia* est la fille de *Teukros*, l'épouse de *Dardanos*. Selon Ephoros fr. 10, *Aigimios*, qui régnait sur les Doriens à l'époque lointaine où ce peuple se trouvait encore groupé autour de l'*Oita*, eut deux fils, *Dymas* et *Pamphylos*, auxquels il en adjoignit un troisième, *Hyllos*, fils d'*Héraclès*. Diodore IV 37, 3 connaît également ce récit, mais il le situe géographiquement plus à l'est, dans l'*Hestiaiotis* thessalienne. Les Doriens, pressés par les forces supérieures des *Lapithes*, auraient appelé à leur secours *Héraclès*. Après la victoire sur les *Lapithes*, les descendants d'*Héraclès* et de son fils *Hyllos*, les *Hylleis*, auraient été amalgamés, à titre de récompense, aux *Dymanes* et aux *Pamphyloi*. Or les *Hylleis* sont aussi une tribu illyrienne, connue des Doriens (Corinthiens) établis dans l'île de *Corcyre*. Le nom de ces Illyriens apparaît aussi sous les formes *Hyllaioi*, *Hylleioi*, *Hyllinoi*, ce qui inclinait *Krahe*¹⁰ à penser que l'identité de forme entre le nom des *Hylleis* doriens et celui des *Hylleis* illyriens reposait peut-être sur une étymologie populaire tardive. C'est à cette étymologie qu'on devrait l'existence du héros *Hyllos* en tant qu'ancêtre des *Hylleis* illyriens et le récit d'une expédition d'*Héraclès* en Illyrie. Tout en convenant que la question ne peut être encore définitivement résolue, on est autorisé à émettre une opinion contraire, c'est-à-dire que le récit d'Ephoros et de Diodore illustre les combats qui se déroulèrent entre les tribus éoliennes (les *Lapithes*) et les envahisseurs doriens épaulés par les Illyriens. On connaît d'autre part une tribu illyrienne d'Epire, les *Hommes-Anguilles* (*Encheleis-Encheleai-Enchelanes*) établis le long du lac poissonneux *Lychnitis*. La prononciation illyrienne de leur nom, attestée, est *Engelanes* (Etienne Byz. s. v.: *Kretschmer*, *Einleitung* 75 note 1, et surtout *Krahe*, *Balkanillyrische geographische Namen* 3 et 94). Or ces *Hommes-Anguilles* firent une expédition qui les conduisit jusqu'en Béotie, où ils laissèrent un souvenir vivace, et où se trouve la lac *Copaïs* bien connu pour ses anguilles. Il n'est donc pas du

⁹ Sur ce complexe des sens de **dhegʷ-dh₂*, cf. en dernier lieu *Walde-Hofmann* s. v. *f^{mus}*.

¹⁰ *Krahe*, *Balkanillyrische geographische Namen* 4.

tout exclu que les Illyriens de la côte adriatique se soient trouvés mêlés à la genèse des tribus doriennes dont les Hylleis forment une composante. A Sparte, outre les noms mythiques du premier roi Oibalos et de la première reine Bateaia, il existait d'après Hésychios une expression d'apparence juridique: *βερνώμεθα · κληρώσώμεθα*. Blumenthal¹¹ rapproche avec raison cet élément du grec *φερνή* «dot, part de la femme». Il s'agit d'une prononciation non hellénique, mais illyrienne, de la consonne initiale de la racine *bher-bhor- du grec *φέρω* «je porte». On observe le même phénomène dans le nom macédonien Bereniké, lequel, conçu à la grecque, serait *Phereniké. Il est intéressant de constater qu'après les études de Blumenthal sur les gloses illyro-grecques d'Hésychios, Krahe¹² a complètement révisé son jugement sur les Hylleis, et qu'il admet sans restriction le point de vue de Wilamowitz (Hellenistische Dichtung II, 177, note 1; cf. aussi O. Lagercrantz, Streitberg-Festgabe, 218 ss.) d'après lequel les Hylleis doriens et les Hylleis illyriens ont la même origine. En outre, Krahe approuve l'opinion de Kretschmer qui considère que des trois tribus doriennes seuls les Dymanes représentent des Grecs purs, alors que les Hylleis sont des Illyriens, et les Pamphyloi, comme leur nom l'indique, un mélange ethnique (cf. Kretschmer, Glotta XV 194). Les faits sont très compliqués: j'estime qu'à la composante illyrienne des Doriens s'ajoutait une composante thrace et la preuve, je la vois dans la glose hésychienne *δίζα · αἴξ Λάκωνες*. Ce mot diza «chèvre» correspond, ainsi que l'a vu Bezzenberger (B. B. 27, 165) au vieux haut allemand ziga (allemand Ziege) «chèvre». Il est impossible de corriger l'indication Lakones en Kaukones (malgré Fick, KZ 42, 148) et très peu recommandable de considérer diza comme issu de *digjā (malgré Blumenthal, Hesychstudien 7). Non, le mot diza correspond directement au mot germanique, et remonte comme celui-ci à une forme *dighā. C'est un élément satəm, thrace du vocabulaire laconien. Cela ne veut pas dire que des éléments ethniques soient venus de la Thrace en Laconie. Mais cela veut dire qu'on peut trouver chez les Illyriens des preuves d'une infiltration linguistique du type satəm (thrace) tout comme on rencontre chez les Thraces des preuves d'une infiltration du type centum (illyrien). Il suffit de songer à l'ancien habitat des Thraces, la Pannonie, et au brassage de peuples consécutif au grand mouvement migrateur venu de la Lusace vénéto-illyrienne pour que de tels faits paraissent très naturels.

Je ne veux pas reproduire ici la liste de tous les vestiges illyriens qu'on a décelés en Grèce. Un choix particulièrement heureux et presque exhaustif est fourni par Krahe: Die Illyrier in ihren sprachlichen Beziehungen zu den Griechen, Welt als Geschichte III, 284 ss. Je me contenterai d'opérer un choix parmi ce choix et d'y ajouter quelques notes personnelles. Pour l'Épire, on peut citer la localité de Baiaké (Étienne de Byzance s. v.) que Kretschmer comparait déjà dans son Einführung aux Phaiakes homériques, et les Enchelanes-Engelanes dont j'ai parlé ci-dessus. Les Châones, Molossoi, Thesprōtoi, Atintānes, Parauaioi sont traités

¹¹ A. v. Blumenthal, Glotta XVIII 153; Hesychstudien (Stuttgart 1930) 2, 9.

¹² Krahe, Welt als Geschichte III 292.

de Barbares (étrangers) par Thucydide II 80. Les Syliones, Dexaroi, Peukestoi portent des noms d'aspect complètement illyrien. Le fait que Dōdōna est située sur un fleuve nommé Dōdōn est typique de la toponymie illyrienne. C'est au culte du sanctuaire de Dodone que se rattache selon toute vraisemblance un terme de la langue religieuse qui nous a été transmis par l'Etymologicum Magnum: ἄλῦτας Ἡλεῖοι τοὺς ῥαβδοφόρους καλοῦσι. Bechtel, Gr. Dial. II 863 interprète ce mot comme **Φαλύτας* et le rapproche du gotique *walus* «bâton». Le terme est donné comme éléen. Mais A. Schenk Graf von Stauffenberg (*Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931, pages 325 ss.) en a reconnu l'origine épirote. Ce mot n'est pas grec, mais illyrien (cf. Krahe, *Glotta* 22, 124).

Pour l'Acarnie et l'Etolie, je cite ce que dit Krahe «Les Eurytānes sont caractérisés par Thucydide comme absolument incompréhensibles dans leur langue (Thuc. III 94). Des noms tels que Koronta, Pleurōn, Medeōn, un nom de fleuve tel que Anāpos, des noms de personnes tels que Dazimos, Tityrmos, Leukaros sont illyriens. En Phocide, les noms de lieux Medeōn, Boulis, Stiris ont un aspect illyrien. Dans les documents de Delphes relatifs aux libérations, les Illyriennes sont souvent mentionnées (par ex. GDI II 1810. 2014. 2046).»

Je rappelle que le nom de personne Leukaros est en rapport avec celui de la localité nommée Leukaristos, sise en Bohême (Ptol. II, 10). Ce rapport, observé par Menghin, est le même, ajoute Krahe, que celui qui unit le nom de personne dace Audarus (C. I. L. III 8009) à celui d'une localité sise chez les Pélagoniens, nommée Audaristos par Ptolémée III 12, 31. La suffixation illyrienne -isto, s'ajoutant au suffixe d'aspect peu grec -aro, prouve que ces noms sont illyriens. La présence en Grèce du nom Leukaros ailleurs encore qu'en Acarnanie ne doit donc pas nous égarer en faisant croire à une origine grecque de cet anthroponyme (cf. Krahe *Altillyrische Personennamen* 65). Je rappelle l'existence des noms de personnes Leucena (Pannonie: Leucena Casdeni viva fec. C.I.L. III 10793) et Leucina (Istrie: Leucinæ Orfæmatri C.I.L. V 402). Quant au suffixe, je rappelle les anthroponymes illyriens ou illyro-thraces Baedarus, Blaedarus, Langarus-Longarus, Mazarus, Passara, Plassarus, Samiarus. Il suit de là que le nom du héros Leukariōn est aussi d'origine illyrienne. Ce Leukarion a peut-être été confondu avec Deucalion et ensuite éclipsé par lui, si l'on peut croire Reitzenstein et Tümpel (cf. Tümpel *REPW* s. v. Deucalion). Mais cela reste hypothétique (cf. K. Meuli *REPW* s. v. Leucarion). L'origine illyrienne du nom acarnanien Leukaros et du dérivé Leukarion en tout cas, ne peut être mise en doute. Avant de quitter les régions montagneuses de la Grèce centrale, ajoutons qu'Euripide était bien conscient du caractère semi-étranger de l'Etolie lorsque il taxait Tydeus de mixobarbaros (Phoinissai 138).

Pour le Péloponèse, j'ai déjà parlé de la Laconie et d'Argos. Mais la région la plus riche en vestiges illyriens semble être l'Elide. Thucydide (III 29, 2) parle d'un personnage nommé Teutiaplos, dont le nom s'est révélé être un correspondant sémantique illyrien du grec Dēmōsthēnēs (illyr. *teutā* = grec *dēmos*. illyr.

aplo- répondant au vieil islandais *afl* «force», au nom des déesses germaniques Aflims, et correspondant sémantiquement à sthénos «force» de Dēmsthénēs. Cf. Kretschmer, *Glotta* XVIII 205). Pour Homère, les habitants de l'Elide sont les Epeioi. C'est contre ces Epeioi et leur roi, l'étincelant Augeias, que se battent les chars de guerre du Maître des chevaux (hippota) Nestor, dans les récits de la Télémachie. Augeias lui-même est célèbre pour ses écuries, donc pour ses chevaux. L'enjeu des combats avec Nestor, c'est la possession de chars de combats et de chevaux, aux dires d'Homère. D'après l'Odyssée VIII 493 le constructeur du cheval de Troie s'appelait Epeios. Il n'est donc pas déraisonnable d'admettre avec Pott, Kretschmer, Blumenthal, que le nom Epeios contient celui du cheval, et correspond en particulier à la forme gauloise epo- contenue dans quantité de noms tels Eporēdorix «Roi des chars à chevaux». Kretschmer et Blumenthal pensent qu'il s'agit de la forme illyrienne de ce que nous connaissons sous la forme grecque hippos. Krahe (*Welt als Geschichte* III 298 note) appuie cette hypothèse en faisant observer que le suffixe -eio dans Epeios se retrouve, également appliqué à un nom d'animal, dans le nom du roi péonien Lykkeios-Lyppeios-Lykpeios (cf. Kretschmer, *Einleitung* 247): il s'agit du nom du «loup», sous sa forme illyrienne. A l'autre extrémité du domaine illyrien on voit réapparaître la forme epo- désignant le cheval. Sur la côte occidentale de la Grande-Bretagne Ptolémée mentionne des Epidioi, au nord de l'Epidion akron (Mull of Kintyre). Julius Pokorny¹³ a montré que la forme correspondante irlandaise doit être Aird *Eichdi, et que le nom Epidioi-Epidion ne peut pas être celtique (on aurait en celtique *epodios). La correspondance aird-akron étant sémantiquement impeccable, il y a tout lieu de croire que la forme Epidion contient le nom du cheval, comme l'irlandais *Eichdi (cf. *irl. ech* «cheval»). La forme Eichdi est restituée par Pokorny d'après la forme ordinaire Echdai (étymologie populaire opérant avec *echdae* «equinus» venu de *ekuodios) et d'après les formes aberrantes Eicde, Eichti, Echidi. Il n'est peut-être pas sans intérêt de mentionner ici que j'ai trouvé une forme illyrienne occidentale correspondant au nom-propre péonien Lykkeios-Lyppeios-Lykpeios dans lequel Kretschmer a reconnu le «loup»; je veux dire le nom du fleuve westphalien Lippe autrefois *Lipia-Lupia¹⁴ probablement chez Ptolémée II, 11, 13 Louppia (cf. chez Ptolémée Loupphourdon *Wolffurt). Un nom-propre Luppius apparaît aussi en Pannonie (cf. Krahe, *Altilyrische Personennamen* 69). La présence d'Illyriens en Europe occidentale n'étonnera plus personne après les travaux de Julius Pokorny, en particulier *Zur Urgeschichte der Kelten und Illyrier* (*Ztschr. f. celt. Phil.* XX Heft 2-3, XXI Heft 1; tirage à part chez Niemeyer, Halle 1938). La Lippe se trouve dans le territoire les noms de fleuves en -apa, dont Pokorny a décélé l'origine illyrienne. J'ai rapproché du nom de la Lippe celui du Pannonien Luppius et du roi péonien Lyppeios-Lykkeios.

¹³ J. Pokorny, *Zur Urgesch. d. Kelten und Illyr.* 135.

¹⁴ Sur le doublet Lupia (Tacite) - *Lipia et les questions y relatives, cf. W. Borgeaud, *Les Illyriens en Grèce et en Italie* 120ss.

Cela veut dire que sur tout l'immense territoire occupé par les essaims de conquérants partis de la Lusace autour du douzième siècle avant notre ère il faut s'attendre à rencontrer un traitement spécial des labio-vélaires intervocaliques ou des palatales plus *u*. Ce traitement se manifeste à travers des graphies qui sont toutes des *pis-aller*. A part *Lyppeios-Lykkeios-Lykpeios* relevé par Kretschmer dans son *Einleitung* p. 247, je cite après Krahe *Balkanillyr. geogr. Namen* 81 et 16 la localité illyrienne appelée *Arupio-Aurupio* par l'*Itinerarium Antonini* 274, 2, *Arypio* par la Table de Peutinger, mais *Aroukkia* (*Arroukkia*, *Aroukia*) par Ptolémée II, 16; ses habitants sont d'après Strabon IV 207 et VII 314 les *Aroupinoi-Aroupeinoi*, d'après Appien, *Illyr.* 16 *Aurupinoi*; l'adjectif, employé par Tibulle à l'ablatif pluriel, est *Arupinis* et *Arpinis* (*Tib. IV, I, 110*). De même le nom de lieu dardanien (= illyrien) *Oulpianon*, cité ainsi par Ptolémée et Procope, apparaît dans les itinéraires latins sous la forme *Ulcianum* (cf. Tomaschek, *Geogr. Mitteil.* 1880, 551). On avait soupçonné depuis longtemps que les noms-propres *Ulpus-Ulpianus* étaient un élément sabellique de l'anthroponymie romaine, contenant le nom du loup. A côté de **luqʷos* (grec *lykos*, latino-sabellique *lupus*, illyrien *lukko-luppo-lukpo-*) on a la formule probablement plus ancienne **ulqʷos* connue par le védique *vṛka-*, le slave et les langues baltes. C'est à cette formule que répond l'albanais *ul̋k*. Le germanique **wulfaz* (gotique *wulfs*, allemand *Wolf*) répond aussi à ce dernier type, mais est sans doute un emprunt très ancien à une langue labialisante: en germanique véritable on aurait **wulhʷaz*. Kretschmer¹⁵ pense à un emprunt fait à un dialecte osco-ombrien à l'époque où les tribus sabelliques se trouvaient quelque part en Europe centrale. Il s'appuie sur le nom des Ombriens qu'il relève aux sources de la Vistule sous la forme *Ombrones* (Ptolémée) et sur celui des Ambrones germaniques et ligures. Mais il y a tout lieu de croire que les *Ombrones* primitifs n'avaient rien d'italique. Les Ombriens d'Italie ont certainement amené leur nom d'Europe centrale, mais à part cet élément, il n'existe aucun point de comparaison précis entre eux et des faits linguistiques se rapportant à l'Europe centrale. Des arguments relevant de la géographie, de l'archéologie et de la linguistique inclinent bien plutôt à penser que les noms en *Ambr-Ombr-* doivent leur expansion à celle des Lusaciens. Puisque le sabellique n'est pas saisissable en dehors de l'Italie, il faut en conclure que le germanique a emprunté le nom du loup à une langue labialisante autre que le sabellique, à une langue bien attestée aux frontières du monde germanique: à l'illyrien. En territoire anciennement illyrien recouvert plus tard par les Germains, en Westphalie, j'ai relevé le nom de la *Louppia-Lupia* et surtout l'illyro-germanique *Loupphourdon* (illyrien *lup-* «loup», germanique *furd-* «gué»). Mais les Illyriens possédaient aussi l'autre forme, **ulqʷos*, du nom du loup: nous l'avons vue, c'est *Oulpianon-Ulcianum*. Il s'agit bien du nom du loup. Car outre l'alternance caractéristique entre la labiale et la gutturale, parallèle à celle que Kretschmer a relevée pour *Lyppeios-Lykkeios*, il existe un fait qui doit être considéré

¹⁵ Sur ces questions, cf. Kretschmer, *Glotta* XXI, die Herkunft der Umbrer.

avec grande attention. En Pannonie Inférieure l'Itinerarium Antonini 127 nomme un lieu-dit *Ulcisia castra*. Il faut analyser *ulk-isio*, comme dans le cas de *Brundisium*, localité messapienne (= illyrienne), on a le nom du cerf plus le suffixe *-isio*. D'une part on a le nom du cerf, de l'autre celui du loup, auxquels s'ajoute le même suffixe. Ce fait, très important, a été bien souligné par Krahe, Würzburg, Festg. f. H. Bulle 192 ss. Le germanique **uulfaz* est emprunté à la variante illyrienne *ulp-* telle que nous la constatons chez Ptolémée et Procope. La variante *ulk-*, connue par l'albanais *ul'k* et l'illyrien (*Ulcisia castra*, *Ulcianum*, s'opposant à *Oulpianon* de Ptolémée et de Procope) se retrouve jusque chez les Ligures: un roi des *Salassi* est mentionné sous le nom de *Ulkos*¹⁶.

Il ne faut pas s'étonner de trouver des variantes phonétiques d'un même mot sur le même territoire, ni de trouver plusieurs mots pour désigner la même chose. La moindre teinture d'études dialectologiques suffit à faire disparaître de tels préjugés d'ordre architectural, très étranger à la vie des langues. Dans le groupe sabellique, par exemple, le loup pouvait être désigné au moins par trois mots: *lupos*, *ulpos*, *Hirpos*, dont les deux premiers sont des variantes indo-européennes. **Lupos* a pénétré dans le latin, évinçant on ne sait quelle forme, et la forme latine correspondant à *hirpos* désigne, on ne sait pourquoi, le bouc: *hircus*. En Italie méridionale (Messapie, territoire illyrien) j'ai retrouvé¹⁷ le nom illyrien du loup dans celui de la localité nommée *Lupiae-Lyppiae* **Lipiae*, aujourd'hui Lecce. En Campanie, on connaît le nom osque du cheval par celui de la gens *Epidia* et par celui du fleuve *Sarnus-Epidius*. Cette forme du nom du cheval est identique à celle, illyrienne, que nous avons rencontrée en Grande-Bretagne: *Epidion akron*, *Epidioi*. Le suffixe *-idio* étant connu aussi bien de l'osco-ombrien que de l'illyrien, on ne peut pas savoir si *Epidius* en Campanie est osque ou illyrien. De même en dernière analyse, on ne saura jamais ce qui est grec et ce qui est illyrien dans le cas des *Epeiioi* de l'Elide, et dans celui du «grec» *hippos* qui n'a pas du tout l'air grec, pas plus que son congénère tarantin *ikkos*. Il est fort possible que Kretschmer ait raison de considérer *hippos* comme un mot d'origine péonienne¹⁸. Il nous reste encore deux remarques à faire avant de quitter l'Elide. La glose d'Hésychios *βρά· ἀδελφοὶ ὑπὸ ῥΗλείων* doit contenir, sous une forme abrégée ou cajolative, l'indo-européen **bhrātēr* dans son vêtement illyrien. Krahe, auquel j'emprunte cette observation, en fait une plus importante encore (Glotta XXII, 122 ss.): il est vraisemblable qu'une particularité du dialecte de l'Elide, le passage de *ē* à *ā* (*mādē* pour *mēdē*, *basilāes* pour *basilēes*) est en rapport direct avec le même phénomène en illyrien; les faits illyriens concernant ce phénomène avaient été mis en lumière par Norbert Jokl (*Wörter und Sachen* XII, 72 ss.).

D'une manière générale, on peut dire que la partie occidentale de la Grèce a été beaucoup plus touchée par l'élément illyrien que les régions orientales. En

¹⁶ Sur la question ligure, et *Ulkos*, cf. J. Pokorny, *Urgesch. d. Kelten und Illyr.* 80

¹⁷ Cf. W. Borgeaud, *Les Illyriens en Grèce et en Italie* 120ss.

¹⁸ Kretschmer, *Einleitung* 248.

Attique, par exemple, on ne relève presque aucun vestige illyrien. A. v. Blumenthal a fait une remarque très perspicace permettant de supposer une influence illyrienne s'exerçant jusque dans la syntaxe des parlers grecs occidentaux. Dans ces régions, une tournure telle que *αὐτὸς αὐτόν*¹⁹ semble correspondre à ce qui nous est connu par la tournure vénète *sselboi sselboi* (cf. pour l'étymologie l'anglais «self», l'allemand «selber»). Cette importante observation, soulignée par Krahe (Welt als Geschichte III 294), figure dans Glotta XVIII, 151 ss.

La Thessalie et la Béotie, quoique situées dans les régions orientales, présentent, elles aussi, de nombreuses traces illyriennes; les Illyriens y ont fait irruption en même temps que les Doriens et les Thraces, et se sont mélangés à l'élément plus ancien: les Eoliens.

Il est probable que le nom même des Béotiens est illyrien. Fick pensait à juste titre que les Béotiens²⁰ tirent leur nom de celui du massif de montagnes nommé *Boion oros* par Strabon VII 329 fragment 6, situé aux confins de la Macédonie, de l'Épire et de l'Illyrie. C'est dans ce massif qu'habitaient les Tymphaioi, les Orestai et aussi des Grecs semi-étrangers. Strabon VII 327 appelle ce même massif *Poion oros*. Cette différence orthographique n'autorise nullement à séparer le nom des Béotiens de celui de ces montagnes. La suffixation est illyrienne, comme le remarque Krahe²¹ cf. les Thesprōtoi en Épire, et pour l'Illyrie, les Siculōtai (Ptol. II, 16, Plin. III 22;) en Épire un nom de lieu comme Bouthrōtos rappelle fort une formation telle que Boiōtoi. Julius Pokorny²² a identifié cet élément boio- à celui qui est connu par le nom des Boii celtes. La racine serait d'après lui *bhei- *bhoi- «battre» (cf. russe бои «combat»). Les Boii porteraient un nom semblable à celui des Caturiges «Rois des batailles». Krahe approuve cette étymologie, qui est en effet très séduisante. Comme on a en Istrie les noms d'hommes Boicus et Boius qui risquent fort, comme le disent Krahe et Pokorny, d'être illyriens et non celtiques, et comme d'autre par Polybe V, 108, 8 connaît dans le sud de l'Illyrie un lieu-dit *Boioi* (acc. Boious), qui ne devait pas être bien éloigné du *Boion oros* de Strabon, il y a vraiment lieu de penser que boio- est un élément illyrien. Le texte de Polybe, antérieur à celui de Strabon, fait tomber les doutes qui pourraient naître à cause de la graphie *Poion* chez Strabon VII 327. En outre l'existence de la localité de Boiai en Laconie exclut d'une part toute idée d'une intrusion celtique et assure d'autre part définitivement la graphie boio- comme base des études sur le nom des Boiotoi. On peut donc être certain que l'élément illyrien boio- et l'élément celtique boio- ont la même origine, et comme l'expansion illyrienne a précédé et conditionné celle des Celtes, on en doit conclure, avec Pokorny et Krahe, que le point de départ de cette forme onomastique boio- doit être cherché en

¹⁹ Au lieu de *ἐαυτόν*.

²⁰ Je vais ici compléter et reviser ce que je disais de cet élément dans mon ouvrage déjà cité, pages 51-52 et 118.

²¹ Krahe, Geogr. Namen 9, 64.

²² J. Pokorny, Urgeschichte d. Kelten und Ill. 9; à ce propos, Krahe, IF LVII 120ss.

Lusace. Elle constitue une isoglosse illyro-celtique. L'étymologie proposée par Pokorny, bien que très séduisante, présente tout de même quelque difficulté par rapport à la Grèce. Du côté celtique, tout va bien. Boio- ne peut pas se rattacher au nom *g^uou-* «vache, taureau», car en celtique *u* intervocalique ne tombe pas (Pokorny l. c. 9). Mais en territoire grec, si vraiment le mot se rattache à l'indo-européen **bhei-bhoi* (cf. russe бить (*bit'*) «battre», битва (*bitva*) «bataille», бой (*boï*) «combat», sanscrit *bhinadmi*, latin *findere*), on s'attend à rencontrer de temps en temps une forme grécisée **Phoios*. Ce n'est pas le cas. En outre, une tradition tenace voyait dans les Béotiens les gens des vaches, et on rapporte que Cadmos, voulant fonder une colonie, suivit une vache et s'arrêta là où s'arrêta la vache²³. C'est un récit typique de ce qui nous est connu par le *vēr sacrum* italique. Selon l'explication de Th. Mommsen²⁴; la ville de Bovianum doit son nom à celui du taureau Mars, le dieu du *vēr sacrum*. Il pourrait en être de même du nom des Béotiens (cf. grec *bous* «vache, taureau»). Mais le récit est peut-être dû à une étymologie populaire, et même si ce n'est pas le cas, l'appartenance à Arès pouvait aussi bien être marquée par un nom désignant la bataille (**bhoio-*) que par un nom désignant un taureau ou une vache (**g^uouio-*). Quant au Poion oros de Strabon, il s'agit peut-être, comme Julius Pokorny me le disait un jour, d'une étymologie populaire opérant avec le nom grec de l'herbe, *ποιά*. Mais cela non plus n'est pas sûr. En conclusion on doit dire que le nom des Béotiens et celui des Boii celtes représentent une forme identique, d'origine lusacienne, dont on ne connaît pas encore l'étymologie.

Les relations anciennes de la Béotie avec l'Illyrie nous sont connues par plus d'un fait. Un fils de Cadmos et d'Harmonia se nommait Illyrios. On raconte que Cadmos et Harmonia, après la folie de leurs enfants, allèrent mourir sous forme de serpents aux confins de l'Epire et de l'Illyrie, où l'on montrait leurs tombeaux. J'ai parlé ci-dessus du raid des Hommes-Anguilles d'Epire en Béotie. Ces Enchelânes auraient laissé en Béotie une trace de leur passage, le nom du village Encheleia, sur l'emplacement duquel fut bâtie Thèbes (cf. Diodore XIX 53, 5 et Jean d'Antioche, fragment 8 = Müller, Fr. HG. IV 545 Krahe, *Welt als Geschichte* III 289).

Un Béotien aussi célèbre que le poète Pindare porte un nom de formation illyrienne, dérivé, au moyen du suffixe illyrien *-aro-*, que nous avons vu plus haut, du nom du Pinde (Kretschmer, Glotta XV 194). Le héros béotien Œdipe n'a probablement aucun rapport avec les œdèmes et les pieds enflés, quoique l'étymologie populaire ait brodé tout un motif là-dessus. Je suis bien plutôt enclin à rapprocher son nom de celui des Oidantes, les habitants de la localité illyrienne appelée Oidantion (Etienne de Byzance s. v. Oidantion). Je crois avoir montré l'origine illyrienne et la signification du nom des Aones²⁵, qui, d'après Strabon IX 401, étaient des Barbares comptant parmi les premiers habitants de la Béotie.

²³ Euripide, *Phœnissæ* 637ss., et l'hypothèse du grammairien Aristophane; Ovide, *Métam.* III, 1ss.

²⁴ Th. Mommsen, *Unteritalische Dialekte* 173.

Leur nom a un pendant italique, celui des Ausones²⁵. La région où les ancêtres des Ausones et ceux des Aones se scindèrent en deux groupes est peut-être encore localisable. Servius, dans son commentaire à Virgile Buc. VI 64, dit: *Helicon mons est Beotiae, quæ et Aonia dicitur ... Sane Aones originem ab eo loco ducunt ubi nunc maritima Venetia est*. Or c'est tout près de là, chez les Liburnes, que se trouve un lieu nommé Ausankalei par Ptolémée II 16 et Ausancalione par la Table de Peutinger. Et Kretschmer²⁶; à juste titre, rapproche ce nom de celui des Ausones-Aurunci. La suffixation dans Aur-unc-ulus est exactement celle de Aus-anc-alei (*āus-on-kalo). Quant à la Thessalie, Krahe signale des éléments illyriens tels que Dazos, Dazeta, Platour, Genthios (cf. le roi illyrien Gentius-Genthios auquel est dû le nom de la gentiane) Azoriastai. La couche ethnique des Penestai thessaliens porte le même nom qu'une peuplade illyrienne, ajoute Krahe (l. c. 289). C'est en Thessalie qu'apparaît le nom d'homme Drebelaios²⁷, qui représente la prononciation illyro-thrace d'une forme grecque *Trepheleās. La localité thessalienne de Boibē, déjà connue d'Homère (B 711), et sise au sud-est du lac nommé Boibēis (limnē), semble correspondre, selon l'opinion séduisante de Kretschmer²⁸, au grec Phoibē. Son fondateur aurait été un certain Boibos, dont le nom représenterait celui de Phoibos. Ce sont des noms à phonétique macédonienne, illyro-thrace (cf. Berenike = *Pherenike, en macédonien). On rapporte qu'Apollon, obligé de garder les troupeaux d'Admète, les faisait paître le long de l'Amphryssos-Amphrýsos (cf. Virgile, Georg. III, 2 ss.). C'est une rivière qui, s'échappant de l'Othrys, traversait l'Achaia Phthiōtis (en Thessalie, Strabon IX 433-435). On connaît aussi une autre forme du nom de cette rivière: Ambryssos chez Callimaque, hymne à Apollon 48, Ambrýsos chez Théognis 73. Ce nom de rivière peut être ce qu'on voudra, indo-européen ou non. Ce qui est certain, c'est que la prononciation figurée par *ph* est grecque, tandis que la prononciation représentée par *b* est thraco-illyrienne. En Phocide même, ce doublet apparaît aussi. Etienne de Byzance atteste les deux formes pour la même localité: Ἀμφρυσσος, πόλις Φωκίδος, τινὲς δὲ διὰ τοῦ β φασίν. Cf. à ce propos Kretschmer, Einleitung 269, note; Krahe, Welt als Geschichte III 293.

Après cette revue longue, bien qu'incomplète, des éléments illyriens qu'on peut relever en Grèce, revue qu'il faudrait accompagner d'une lecture de Strabon en s'arrêtant particulièrement aux endroits où il parle des luttes des Béotiens contre les Thraces, et des établissements historiquement constatés de tribus thraces en Thessalie, au pied de l'Olympe, il sera plus facile de comprendre la valeur et la portée de certains faits relatifs au mythe des Hyantes.

²⁵ J'ai interprété ce nom comme signifiant «les Nourrissons de l'Aurore»; cf. W. Borgeaud, Les Illyriens en Grèce et en Italie, 129ss. A propos de l'Anonion Pedion de Béotie, «La Plaine de l'Aurore», cf. maintenant K. Kerényi, Éranos-Jahrbuch 1944, 34-35.

²⁶ Kretschmer, Glotta XXI 123.

²⁷ Cette jolie interprétation est due à Blumenthal; cf. Krahe, ZNF XIX 72, qui la précise.

²⁸ Kretschmer, Einleitung 210.

III. Les Hyantes et les Abantes

Nous avons vu que le nom des Hyantes est dérivé de celui de la localité nommée Hya ou Hyampolis. Il n'a pas été possible de trouver l'étymologie de Hya, mais j'ai pu du moins établir que la forme primitive de ce nom était *usa, et que par conséquent la forme primitive du nom des Hyantes était *usantes. Cette dérivation ne présente pas un aspect vraiment grec. A cette occasion, je ne puis m'empêcher de penser à un nom illyrien tel que celui, cité ci-dessus, des Oidantes, ou encore, à celui des Amantes (Etymol. Magn. et Etienne de Byzance s. v.). D'après une curieuse indication d'Etienne de Byzance s. v. Amantia et Abantis, corroborée par Pausanias V, 22, 3, le nom de la localité illyrienne, ou plutôt de la région appelée Amantia, située au nord des Monts Kérauniens, et peuplée par les Amantes, serait dû à une corruption du nom des Abantes. On nous cite à ce propos un récit d'après lequel les Abantes, au retour de la guerre de Troie, auraient été poussés vers les côtes de l'Illyrie. Je ne sais ce qu'il faut conclure de ce récit, qui ressemble fort à une explication d'étymologie populaire. Je ne sais ce qu'il faut en penser, parce que, effectivement, le passage du son *b* au son *m* n'est pas quelque chose d'inouï dans le domaine thrace²⁹ en tout cas, sinon illyrien. Quoi qu'il en soit, nous avons maintenant, en plus des Oidantes et des Amantes illyriens, un troisième terme de comparaison pour le nom des Hyantes: les Abantes. Il y a tout lieu de croire que les Hyantes portent un nom barbare, thraco-illyrien. Strabon VII 321 et IX 401 considère les Hyantes et les Aones comme des étrangers, barbaroi; chez Pausanias IX, 5, I, il semble y avoir controverse à ce sujet. Prenons un chemin qui puisse nous mener plus sûrement qu'un simple rapprochement de mots entre Hyantes et les formations illyriennes Oidantes-Amantes.

Hya, qui est la ville des Hyantes, se trouve être la voisine immédiate du lieu-dit Abai, qui est la ville des Abantes. Toutes deux occupent la partie la plus orientale de la Phocide, dans une pointe qui s'avance entre la Béotie et la Locride opuntienne. Pausanias X, 25, I s'exprime ainsi: «On peut arriver à Abai et à Hyampolis en partant d'Elatée par un chemin montagneux qui file sur la droite». Un peu plus loin, Pausanias explique: «Ceux d'Abai en Phocide déclarent qu'ils sont originaires d'Argos, et qu'ils tirent leur nom de celui d'Abas (apo Abantos), le fondateur d'Abai, lequel était fils de Lynkeus et d'une fille de Danaos, Hypermnestra.» D'après Aristote (chez Strabon X 445) les Abantes auraient été des Thraces: Aristote déclare que des Thraces, venus d'Aba la phocéenne (notez cette forme Aba, parallèle au singulier Hya) auraient colonisé l'Eubée et donné leur nom à ses habitants. Strabon fait la très juste observation que pour Homère les habitants de l'Eubée ne sont jamais les Eubéens, mais les Abantes. Abas, donné par les témoins de Pausanias comme le fils de Lynkeus et d'Hypermnestra, est considéré par Etienne de Byzance s. v. Abantis comme le fils de Poséidon et

²⁹ Sur le passage thraco-phrygien de *b* à *m*, cf. Walde-Hofmann s. v. fāgus; Kretschmer l. c. 236-237. Wilamowitz considère le rapprochement Amantes-Abantes comme secondaire. Hom. Unters, 172, note.

d'Aréthuse. Cela veut dire qu'Abas est le fils de divinités des eaux. En effet, une notice d'Harpocraton (Etymol. Mag. 369, 54) nous apprend qu'une nymphe thrace nommée Aba eût de Poséidon un fils, Ergiskos, héros éponyme de la ville thrace d'Ergiske. Le nom thrace de cette divinité des eaux, Aba, me paraît être le représentant balkanique (thraco-illyrien) du celtique *abā «eau, fleuve». Le génitif vieil irlandais abae (Gloses de Milan 87 b 4) étonne. On s'attend pour un thème en -ā un génitif *aibe, et cela pourrait faire douter de l'existence d'un nominatif *abā «eau» en celtique. Julius Pokorny, auquel je me suis adressé pour élucider ce cas embarrassant, me répond que le génitif abae (sans palatalisation) au lieu du génitif normal (avec palatalisation) *aibe, est dû à l'analogie de l'accusatif-datif abainn, lequel est emprunté à la déclinaison du gaulois Abona et du gallois Afon. Un nominatif *abā paraît tout à fait certain à Pokorny. En effet, autrement le génitif ne serait pas abae, mais *abnae dans la glose de Milan. La forme abae est un compromis entre les deux déclinaisons. Donc je suis en droit de comparer le nom de la nymphe thrace Aba au celtique *abā «eau». En outre, j'approuve entièrement le jugement de Tœpffer (le savant auteur de la «Attische Genealogie»), qui dit³⁰: «Aristote (Strabon X 445) attribue aux Abantes, avec le nom desquels celui de la nymphe thrace est évidemment parent, une origine thrace. Le voyage accompli par ce nom s'explique par la migration historiquement incontestable de peuplades thraces vers le sud.»

On peut s'étonner de voir qu'Abas, dont les origines remontent à la Thrace, ait été un prince d'Argos, qu'il ait été le fils de Lynkeus. Sa mère, Hypermnestra, était la seule fille de Danaos qui n'eût pas mis à mort son mari. Rien dans ces faits ne semble se référer à la Thrace ou à la Macédoine. Mais voici d'autres faits qui parlent un autre langage. L'Etolien Tydeus, ce demi barbare, comme dit Euripide, quitta sa patrie et s'établit à Argos où il épousa une des filles de son hôte Adraste (cf. Iliade XIV 113ss.). Le cadavre de son père Oineus l'Etolien fut transporté à Argos par Diomède. Trois générations d'Etoiliens, celle d'Oineus, de Tydeus et de Diomède sont représentées à Argos. Vice-versa, on trouve en Acarnanie la ville d'Argos Amphiloichon, fondée par Alkmaion, un compagnon de Diomède. Cette dernière donnée est très importante. Elle est fournie par Strabon VII 326, qui se réfère à l'historien Ephoros. Strabon cite aussi l'opinion de Thucydide, qui croit savoir que l'Argos d'Acarnanie fut fondée par Amphilochos lui-même, qui était dégoûté de ce qui se passait en Argolide, dans l'autre Argos. La tradition qui rapporte le transport du corps d'Oineus à Argos et qui prétend que la localité nommée Oinoe tire son nom de celui de ce héros (Apollodore, I, 8, 6, 3) est peut-être due à une étymologie populaire, bien qu'Apollodore soit un auteur sérieux, mais la tradition relative à la ville d'Argos Amphiloichon ne peut être attaquée. Ici les rapports avec l'Argolide sont trop clairs. On attachera une importance particulière aux indications fournies par Thucydide II 68, qui insiste sur le caractère non grec des Amphilochoi, sur leur qualité de Barbares. Ce récit

³⁰ Tœpffer, P.W.R.E. s. v. Aba.

réduit à néant les affirmations de Kretschmer (Einleitung 254), qui pense que l'Épire et l'Acarnanie, ainsi que l'Etolie, avaient d'abord été grecques, étaient ensuite devenues barbares, et, à l'époque de Thucydide, redevenaient grecques peu à peu. Car maintenant nous savons que les vieux héros étoliens ont des affinités illyriennes. L'Etolien Diomède, si fortement attaché à l'Argolide, est en même temps une figure bien connue des Illyriens d'Apulie, chez lesquels il jouissait d'un culte, comme chez les Vénètes : dans cette lointaine région, la Vénétie d'aujourd'hui, on lui sacrifiait des chevaux blancs, et ce rite, pratiqué par les Vénètes, avait pour cadre un temple de l'Artémis étolienne et de Hera Argeia. Jusque dans ces régions barbares on connaissait donc la double attache du héros Diomède. Strabon (V, 215), qui nous transmet ces données, rapporte aussi que Diomède avait fondé en Apulie, chez les Daunii, la ville de Canusium et, ce qui nous intéresse, la localité nommée Argos Hippiion³¹. Diomède et Argos, Diomède et les chevaux, ce motif est constant. Un homme comme E. Bethe, si peu enclin à disputer aux Hellènes ce qui leur revient, a reconnu ouvertement, dans son article sur Diomède (R. E. Pauly-Wissowa), que ce héros ne peut être séparé du roi thrace Diomède si célèbre par ces chevaux. Diomède l'Etolien, Diomède l'Argien, Diomède le Thrace représentent une seule et même figure, dont l'origine gît dans l'intérieur des Balkans, dans les régions thraco-illyriennes. On ne s'étonnera donc plus de constater qu'Abas ait été selon une tradition un héros thrace, et selon l'autre un Argien, fils de Lynkeus. On s'en étonnera d'autant moins qu'une région illyrienne située dans le nord de la Macedonia Libera, aux confins de la Péonie, se nommait Lynkēstis. Au sud de cette région, non loin du Mont Boion, se trouvait le lieu-dit Argos Oresticon, qui était en quelque sorte le chef-lieu de l'Orestias, pays habité par les Orestai, des Illyriens. Strabon (VII 326) et Etienne de Byzance s. v. Orestai rapportent que cette région fut ainsi nommée d'après Oreste, qui s'y transporta après l'assassinat de sa mère et dans sa folie, et qui fonda Argos Oresticon. Cette tradition a été injustement mise en doute. Ce qui nous avons constaté jusqu'ici nous montre qu'il n'y a rien d'in vraisemblable dans la présence de l'Argien Oreste dans les terres illyriennes. D'ailleurs, que répondra-t-on à l'existence de la Lynkēstis tout près de là et à celle du héros Lynkeus dans l'Argos d'Argolide ? Qu'objectera-t-on à une remarque extrêmement perspicace de Julien Bonfante, qu'il me fit un jour oralement ? La voici : d'après Strabon (VII 326) une tribu nommée Dyestai aurait habité dans cette même région macédo-épirote ; Fick (B. B. 26, 247, cf. Krahe, Geogr. Namen 69) compare ce nom avec le Doesstos de G. D. I. 1350, 4 ; or, dit Bonfante, Dyestai, et probablement aussi Doesstos, c'est le représentant illyrien du nom grec Thyestes (*dhuues-ta-). Thyeste, tout comme Oreste, Lynkeus, Diomède, Abas, est un héros argien. On a dans le nord illyrien les Orestai, les Lynkēstai, les Dyestai (tous chez Strabon l. c.).

Tout à l'heure j'ai fait allusion aux Amphilochoi acarno-épirotes, et à leur

³¹ Argyrippa. Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse d'une étymologie populaire, ou non.

héros éponyme Amphilochos, qui, avec son frère Alkmaion et les Etoliens Tydeus et Diomède, se trouve mêlé à l'histoire d'Argos selon le témoignage de l'Iliade et de l'Odyssée. Cet Amphilochos passe pour le fils du devin argien Amphiaraios. J'ai indiqué déjà que le cocher d'Amphiaraios portait le nom typiquement illyrien de Batōn. Or, tout comme ses fils Amphilochos et Alkmaion, le devin argien Amphiaraios a des attaches géographiques avec les régions fortement illyrisées de la Grèce du nord. Son tombeau se trouvait à Oropos en Béotie, où Amphiaraios jouissait d'un culte fort vivace³². Chose curieuse, il existait une autre localité nommée aussi Oropos, mais sise en Epire. Il me semble qu'il y a entre cette Oropos d'Epire et l'Oropos de Béotie un rapport analogue à celui qui unit Cadmos le Béotien à l'Epire par l'entremise de sa sœur Europe. Car la patrie d'Europe est l'Epire bien plutôt que la Phénicie ou la Crète³³. D'ailleurs, l'Acarnanien-Epirote Amphilochos était adoré en même temps que son père à Oropos en Béotie³⁴. Oropos d'Epire était située sur une rivière nommée aussi Oropos³⁵. Cela rappelle Dodone et le fleuve Dodon. C'est un trait étranger à l'onomastique vraiment grecque³⁶. Les attaches illyriennes d'Amphiaraios expliquent peut-être un mystère des plus étranges, qui se présente de la manière suivante: d'après l'Iliade (XI, 328 ss.) les deux fils de Mérops de Perkôtē (Troade), lequel était le meilleur de tous les devins, allèrent au combat contre les Grecs malgré les objurgations prophétiques de leur père. Ils furent tués par Diomède fils de Tydeus. Les noms de ces deux fils de Mérops sont indiqués par un autre passage d'Homère (Iliade II, 828 ss.): Adraste et Amphios. C'est un des nombreux mérites d'Usener³⁷ d'avoir montré que derrière cet Amphios est dissimulée la figure d'Amphiaraios. Amphios est une forme abrégée et hypocoristique du nom complet Amphiaraios. Le héros Amphiaraios est la figure centrale d'une épopée dont nous ne possédons que des fragments, la Thébaïde. E. Bethe, dans son livre intitulé «Thebanische Heldenlieder», en a reconstitué les grandes lignes. Il a bien mis en lumière le parallélisme de destinées qui existe entre la figure centrale de l'Iliade, Achille, et la figure centrale de la Thébaïde, Amphiaraios: tous deux marchent consciemment à une mort qui leur a été prédite, tous deux sont contraints de participer à des événements qu'ils n'approuvent pas. L'Amphios allié des Troyens se révèle identique à l'Amphiaraios argien pour plusieurs raisons. Premièrement à cause de son nom. Deuxièmement parce que son père, le devin Mérops, lui avait annoncé son destin fatal, alors que l'Amphiaraios argien est lui-même un devin et voit fort bien qu'il marche à la mort; mais Amphiaraios est aussi le descendant du devin Mélémpous (Iliade XV, 225 ss.). Troisièmement, parce que le frère d'Amphios, destiné comme lui à une mort prédite, se nomme Adraste, alors que l'Amphiaraios argien se trouve

³² Sur Amphiaraios à Oropos, cf. Pausanias I 34.

³³ Sur Europe et sa patrie Dodone en Epire, cf. Escher, P.W.R.E. s. v. Europe.

³⁴ Pausanias I. c.

³⁵ Cf. Glotta XXII 256; cf. les rivières Asopos, Europos, Inopos, Oropos.

³⁶ Sur la congruence du nom de lieu et du nom de fleuve dans le domaine illyrien, cf. Krahe, Welt als Geschichte III 288. Krahe y souligne que ce trait n'est pas grec.

³⁷ Usener, chez E. Bethe, Thebanische Heldenlieder 65.

étroitement mêlé aux aventures et au destin de l'Adraste argien. Il est vrai que d'après la Thébaïde Adraste ne meurt pas devant Thèbes, mais est emporté hors de la bataille par son cheval Arion. Cela semble en contradiction avec les données d'Homère, qui dit qu'Adraste (l'allié des Troyens) fut tué en compagnie de son frère Amphios par Diomède le Tydéide. D'après les données de la Thébaïde, Amphiaraios fut englouti avec son char de combat dans un gouffre qui s'ouvrit dans la terre. Cela correspond bien à la mort d'Amphios chez Homère. Mais comment interpréter l'enlèvement d'Adraste par son cheval Arion, dans la Thébaïde ? Longtemps on n'y comprit rien. Bethe, par exemple, affirmait que le motif du cheval Arion n'était pas primitif, mais que, sans aucun doute, Adraste était tombé devant Thèbes avec les six princes alliés. C'est à Wilamowitz³⁸ que revient l'honneur d'avoir élucidé ce problème, en reconstituant, comme le dit L. Malten³⁹, un des mythes les plus grandioses de l'antiquité. Aux divers endroits où, d'après les diverses traditions de la Thébaïde, Arion aurait amené son maître après le désastre, se trouvait un sanctuaire des Erinyes. Un vers d'Antimachos, cité par Pausanias (VIII, 25), montre la couleur sinistre de cette fuite :

Il fuit, portant des vêtements de deuil⁴⁰, avec Arion à la crinière sombre.

«A la crinière sombre», c'est une épithète favorite de Poséidon, employée ici pour son fils Arion. Arion amène à sa mère Déméter Erinyes et à son père, le kyanokhaitès Poséidon, son maître Adraste. Cela signifie qu'il l'emporte chez Hadès. Cela signifie aussi qu'effectivement, comme Bethe le pensait, Adraste mourut devant Thèbes. La contradiction entre le texte homérique et les données de la Thébaïde s'évanouit. Arion est le cheval de la mort, ainsi que le souligne encore et plus expressément L. Malten dans sa grande étude «Das Pferd im Totenglauben»³⁹. Malten rappelle que sur une monnaie de Thelpousa⁴¹, localité où se trouve un sanctuaire de l'Erinye Déméter et de Poséidon, le cheval Arion porte le nom d'Erion, et que cela fit venir à Carl Robert l'idée ingénieuse de rattacher le nom même d'Arion-Erion à celui des Erinyes. Les lecteurs d'Homère se souviendront que Xanthos, le divin cheval dont Zeus et Poséidon avaient fait présent aux vieux Pélée, et que celui-ci remit à Achille, fut celui qui annonça la mort prochaine à son maître. Wilamowitz⁴² avançait l'hypothèse que ce motif, la prédiction de la mort par le cheval poséidonien Xanthos, aux vers 404 ss. du chant XIX de l'Iliade, représentait une augmentation ou une progression de ce qu'on voit au chant XVII, vers 426 ss. : les chevaux qui pleurent, qui restent figés comme des colonnes en versant des larmes. Wilamowitz estimait que le poète, au chant XIX, avait exploité le motif du chant XVII, en s'appuyant peut-

³⁸ Wilamowitz, *Hermes* XXVI 225; XXXIV 71; *Griech. Trag.* I 192, II 226.

³⁹ Malten, *Jahrbuch des deutschen Archäol. Instituts* 1914, page 202.

⁴⁰ *εἵματα λυγρὰ*. Que l'on traduise «de deuil» (Welcker) ou misérables, en loques (Bethe, l. c. 93), le sens général n'en est pas troublé. J'opte pour «taché, en loques», à cause de l'*Odyssée* XVI 457 et XVII 203.

⁴¹ Thelpousa en Arcadie.

⁴² Wilamowitz, *Hermes* XXXV 563 ss.

être sur un second motif, celui du cheval Arion. «Malheureusement, dit-il, on ne peut pas prouver qu'Arion ait parlé, ait annoncé son destin à son maître Adraste». Or, Ludolf Malten⁴³, en étudiant la Thébaïde latine de Stace, y a précisément rencontré des passages où Arion annonce la mort à son maître (Thébaïde XI, 441 ss.):

... fugit omnia linquens
castra, viros, generum, Thebas, ac fata monentem
conversumque iugo propellit Ariona.

Adraste l'Asiatique, frère d'Amphios, meurt avec lui. Mais Adraste l'Argien n'est pas le frère d'Amphiaraios. Cependant, je voudrais insister sur le fait que la mort d'Adraste emporté par son cheval chez les Erinyes et la mort d'Amphiaraios englouti avec son char, donc avec ses chevaux, par la terre, c'est-à-dire par Déméter-Erinyes, sont une seule et même mort. Il est donc extrêmement probable qu'à l'origine la Thébaïde aussi considérait Adraste comme le frère d'Amphiaraios. Pour Homère d'ailleurs (Odyssée XV, 225 ss.) Amphiaraios est un descendant direct du devin Mélémpous, qui ravit les vaches d'Iphiklos pour que la fille de Nèleus pût devenir l'épouse de son frère. Des auteurs plus récents indiquent le nom de ce frère de Mélémpous: Bias, l'ancêtre des Biantides. Adraste, fils de Talaos, se trouve être le petit-fils de Bias, frère de Mélémpous. Il est donc tout à fait vraisemblable que les deux cousins argiens Amphiaraios le Mélémpodide et Adraste le Biantide étaient à l'origine deux frères, comme les Thraco-Phrygiens Amphios et Adraste. On ne peut vraiment comprendre une telle correspondance, une telle identité entre des éléments du Péloponèse et des éléments troyens, thraco-phrygiens, qu'en reconnaissant la pénétration d'éléments illyro-thraces (les Phrygiens sont issus d'une composante illyrienne et d'une composante thrace) à la fois dans le Péloponèse et en Asie Mineure. En Grèce ils furent absorbés et c'est à grand'peine qu'on peut déceler leurs traces. En Asie ils subsistèrent. Au nombre de ces éléments illyro-thraces communs à la Grèce et aux alliés des Troyens (et aux Troyens aussi) je place en première ligne le couple Amphiaraios-Adraste et le héros Diomède, prince étolien, argien, thrace.

IV. Les devins, la Terre et la Mort. Le Déluge et les devins Abas et Mérops.

Amphiaraios, le héros argien, qui s'est révélé être, comme son cocher Batōn, une figure thraco-illyrienne, avait son tombeau, et son culte le plus pompeux, à Oropos en Béotie. Lui-même devin, il est pour Homère l'arrière-petit-fils du devin Mélémpous, et son fils est le devin Amphilochos, éponyme de la tribu acarnanienne des Amphilochoi. On a essayé⁴⁴, au moyen d'arguments assez intéressants, de montrer qu'en réalité Amphiaraios n'avait primitivement rien de commun avec Mélémpous, et que ce dernier n'était pas un devin. Pausanias⁴⁵, qui parle du tom-

⁴³ Malten, l. c. 203.

⁴⁴ G. Pley, P. W. R. E. s. v. Mélémpous.

⁴⁵ Pausanias I 44. Le tombeau est dans le lieu-dit Aigosthena.

beau de Mélampous à Mégare, insiste sur l'absence complète de traits mantiques dans ce sanctuaire. Si intéressant que soit l'essai tenté, il ne change rien à cette réalité: pour l'Odyssée, Mélampous est un devin, et ses descendants sont les devins Amphiaraios et Amphilochos. La question, arrivée à un point mort, rebondit grâce à une suggestion que m'a présentée Monsieur le Professeur Victor Martin, et qu'il me permet d'employer ici. Mélampous, «l'homme aux pieds noirs», ne porte-t-il pas un nom qui rappelle un trait particulier aux prêtres du temple dodonien de Zeus et de Dioné, les Selloi aux pieds non lavés, et couchés sur la terre? On ignore si Homère, en parlant de Dodone et de son dieu Zeus, veut indiquer Dodone en Epire ou une autre Dodone qui aurait existé en Thessalie, chez les Pélasgoi. Mais en tout cas, la suggestion de Monsieur Martin est des plus séduisantes: en effet, tout comme Mélampous, les Selloi sont pour Homère des devins:

*Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ Πελασγικέ, τήλοθι ναίων,
Δωδώνῃς μεδέων δυσχειμέρον, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῖναι.*

«Zeus, souverain de Dodone et des Pélasges, qui habites au loin, maître de Dodone au dur climat – les Selloi habitent autour de toi, ces devins aux pieds non lavés qui couchent sur le sol.» (Iliade XVI, 233-235).

On a compris depuis longtemps que les Selloi ne se lavaient pas les pieds et couchaient sur le sol pour indiquer leurs rapports étroits avec la terre. Or le Mélampodide Amphiaraios et son compagnon, primitivement son frère, Adraste, ont des rapports typiquement chthoniens: nous avons vu qu'au moment de leur mort ils sont engloutis par la terre, et conduits par leurs chevaux vers Hadès klyto-pōlos (aux chevaux bien connus), comme Homère (Iliade V 654, XI 445, XVI 625) appelle le souverain des morts. C'est une mort semblable qui engloutit plusieurs générations de la famille romaine des Decii Mures⁴⁶. Un autre trait commun aux Mélampodides et aux Decii, c'est la connaissance qu'ils avaient de leur destin fatal. Chez les Mélampodides, le don prophétique était lié à une lourde fatalité dont ils étaient parfaitement conscients. W. F. Otto, K. Kerényi, G. Rohde et F. Altheim se sont attachés à l'étude de la signification du surnom de Mūs «Souris» propre exclusivement aux trois Decii engloutis par la terre lors des *devotiones*. Ils estiment que ce surnom exprime les rapports de ces Decii avec la terre. La souris passait dans l'antiquité pour un être doué du sens de la divination, et d'autre part pour un porteur de pestes et de calamités⁴⁷. A ces deux titres, c'était l'animal d'Apollon Smintheus (= Apollon des souris)⁴⁸. On ne peut comprendre la vraie

⁴⁶ Il est vrai que chez les Romains on a l'élément de la *devotio*, étranger aux devins grecs.

⁴⁷ Sur les Decii, Apollon Smintheus, et la bibliographie y relative, cf. F. Altheim, *Italien und Rom* II 407-408.

⁴⁸ Apollon Smintheus était déjà connu d'Homère: Iliade I 39. Il ne faut évidemment pas comprendre ce terme comme signifiant «destructeur de souris». Y a-t-il un suffixe de destruction -ευσ? D'ailleurs Apollon (Iliade X 43 ss.) est le dieu de la peste.

nature d'Apollon dieu des oracles, dieu de la mantique, si l'on n'a pas d'abord compris qu'il détient cette qualité en vertu de ses attaches avec la terre, avec Gaia. Dans les deux premiers vers des Euménides, Eschyle nous révèle par la bouche de la pythie de Delphes la nature de Gaia la Terre :

Ma prière, parmi les dieux, fait une place à part en premier lieu, à la première prophétesse, Gaia.

Les plus anciens possesseurs de l'oracle de Delphes étaient la Terre et Poséidon. Je suis d'avis que les rapports entre Poséidon et Gaia dans le sanctuaire de Delphes sont identiques à ceux qui existent entre Poséidon et Déméter Erinyes à Thelpousa (Arcadie, Pausanias VIII 25) et entre Poséidon et Erinyes à Tilphossa ou Tilphousa près d'Haliartos (Béotie; cf. les scholies du codex Townleyanus et les scholies ABD au vers 347 du chant XXIII de l'Iliade, dans lequel Nestor parle du cheval Arion comme du plus rapide des chevaux). Des amours de Poséidon étalon et d'Erinyes jument naquit, d'après les scholies et Pausanias, le cheval d'Adraste, Arion. Nous avons vu que c'est le cheval de la divination et de la mort, comme le Xanthos d'Achille, cadeau de Poséidon et de Zeus. Tilphousa est, plus précisément, le nom d'une source. Etant consacrée à Poséidon et au cheval Arion, on peut bien l'appeler une *hippou krèné*. Elle était consacrée en même temps à l'Erinye, dont nous savons par Pausanias et par bien d'autres indices qu'elle était Demeter ou Gaia, la Terre. Lors du sac de Thèbes par les Épigones, c'est-à-dire par les fils des Sept, par les vengeurs d'Amphiaraos et d'Adraste, le devin Tirésias et sa fille Manto formèrent la pièce de choix du butin. Ils furent destinés à Apollon. Tandis qu'on les transportait vers Delphes, Tirésias, ayant soif, but à la source Tilphousa, et rendit l'âme. Son tombeau se trouve près de la source (Pausanias IX 23, VII 3). Il me semble évident qu'on doit comparer la mort du devin Tirésias sur les bords de la fontaine de l'Erinyes et du cheval Arion à la mort du devin Amphiaraos englouti avec ses chevaux par la terre, et à la mort d'Adraste emporté vers les Erinyes par Arion. Bien mieux, la mort du devin Tirésias à la fontaine d'Arion prouve définitivement que l'hypothèse d'Usener (Amphiaraos et Adraste sont des frères) et celle de Wilamowitz (Adraste n'est pas sauvé par Arion, mais emporté vers Poséidon et les Erinyes) sont correctes et redonnent son intégrité et sa grandeur à un ancien mythe. Quand l'Erinye apparaît à un devin, sa mort est proche, il va être emporté par les chevaux de la mort chez Hadès aux chevaux trop connus, il va être englouti par la terre. C'est précisément de cette façon qu'il faut interpréter, me semble-t-il, les vers 234, 235, 236 du chant XV de l'Odyssée. Le devin Theoclyménos raconte à Télémaque les aventures de son ancêtre le devin Mélampous : «... souffrant de durs maux à cause de la fille de Nèleus et de la fatalité pesante que la déesse Erinye avait mis sur son esprit. Mais il échappa à la Kêr (la Mort) ...» Ici, une fois de plus apparaît cette fatalité, cette Atè qui est l'apanage terrible des grands devins et de leur race. Plus que les autres mortels, ces devins sont visés par les menaces des puissances chthoniennes : ils appartiennent

tout entiers à la Terre. Il faut comprendre ainsi ce nom Mélampous «aux pieds noirs», et l'épithète homérique des Selloi, ces devins aux pieds non lavés. Je me permets d'insister encore, pour contrebattre les effets que pourrait avoir une étude telle que celle de Pley dans la *Real-Encyclopädie* (s. v. Mélampous), sur le caractère divinatoire de Mélampous. Sa nature de devin nous est garantie par l'Odyssée, par exemple au passage qui s'étend du vers 290 au vers 297 de la Nékya: Mélampous fut relâché par Iphiclos à cause de son don de prophétie. Ces êtres, Mélampous et les Selloi aniptopodes, devaient leur don prophétique à la Terre. Leur attachement et leur appartenance à la terre se manifestait par leur pieds noirs, jamais nettoyés des traces qu'y laissait le contact du sol. Je profite de l'occasion qui se présente pour faire justice d'une affirmation de Nilsson qui semble de nature à ébranler ce que j'ai exposé sur Déméter-Erinyes et son comparse Poséidon, et qui pourrait par conséquent, aux yeux d'un lecteur peu versé dans la science de la religion grecque et obnubilé par l'autorité de l'éminent savant suédois, ruiner ce que je dis de Mélampous et des Selloi. Il affirme⁴⁹ tout simplement que le couple Poséidon-Déméter (Erinyes) dont parle Pausanias VIII 25 suppose une identification récente avec des divinités plus anciennes qui n'étaient ni Korè ni Déméter. Il y a bien des choses à redire à cette affirmation. D'abord, Nilsson ne précise pas de quelles divinités plus anciennes il s'agirait: on nage donc en pleine hypothèse. En outre, si identification il y a, le choix fait par les Anciens d'un couple Poséidon-Déméter appelle des explications, suppose des raisons qu'il faut chercher dans la nature de ces deux divinités. Ces explications et ces raisons, Nilsson ne les fournit pas ni ne paraît s'en soucier. Mais, il y a une objection plus grave. Si une donnée de l'écrivain tardif Pausanias peut être attribuée à une identification récente, on ne voit pas comment cette même donnée pourrait être suspectée quand elle est fournie par une source aussi ancienne que la Thébaïde. Nilsson ne paraît pas avoir lu la dernière partie de ce chapitre de Pausanias, où se trouvent cités des vers de la Thébaïde révélant que le cheval Arion était le fils de la terre, et qu'il était né à Thelpousa près du sanctuaire d'Apollon Onkaïos. Nilsson semble tout ignorer des scholies à Homère, citées plus haut. Ces scholies parlent de Tilphousa en Béotie, sanctuaire de Poséidon et de l'Erinye, et confirment les indications de Pausanias sur Poséidon et Déméter-Erinye à Thelpousa en Arcadie. Se référant à des *kyklikoi* et *kyklos*, ces scholies veulent dire par là le poète cyclique Antimachos, la Thébaïde, comme le fait Pausanias. C'est ce qu'a bien vu Bethe (*Thebanische Heldenlieder* 90-91). Or la Thébaïde est très ancienne: elle compte parmi les premiers poèmes post-homériques, et puise à des traditions qui ne le cèdent pas à Homère en archaïsme. Peut-on, dans ces conditions, parler d'«influences tardives»? Je ne me permettrai pas de plaisanter sur Nilsson, bien que j'aie beau jeu ici. Je dirai simplement que sa «Geschichte der griechischen Religion», tout en constituant un garde-fou indispensable contre les débordement d'imagination auxquels la religion et la mythologie des Hellènes ont trop souvent

⁴⁹ Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 451.

donné lieu, ne devrait pas être un obstacle à la compréhension de phénomènes essentiels. Suffit-il qu'une chose ne soit pas sympathique à Nilsson pour qu'elle ne soit pas vraie ? Un autre grand problème que Nilsson a négligé, ou plutôt a tout simplement tu, est celui que pose la nature des personnages dont parle le devin Théoclyménos dans son récit à Télémaque (cf. ci-dessus), et dont parle Ulysse dans le passage qui va du vers 281 au vers 297 de la *Nékyia* (cf. également ci-dessus). Chloris, Nèleus, Nestor, Périclyménos, Péro, Mélampous, Amphiaraios, Iphiclos-Iphiclès ; que représentent vraiment ces figures héroïques ? Que signifie Mélampous ravissant les vaches « de la Force Iphicléienne » pour rendre possible le mariage de son frère avec la fille de Nèleus ? Que signifie le récit de la *Nékyia* (vers 235 à 257) relatant comment Tyro fut séduite par Poséidon qui avait pris la forme du fleuve Enipeus, et comment elle en eut deux fils, Nèleus et Pélidas ? Peut-on penser qu'avec des antécédents pareils Nèleus soit un mortel comme tous les autres ? Les recherches du dix-neuvième siècle semblaient avoir établi que ces troupeaux mythiques de vaches ou de chevaux étaient en réalité ceux du riche maître des enfers. Usener avait montré dans ses « *Griechische Götternamen* » qu'une série de héros grecs portaient des noms identiques à ceux du souverain et de la souveraine des morts, et qu'ils avaient des traits qui rappelaient ces divinités. Ainsi, à nos yeux émerveillés, surgissaient des scènes telles que celle où évolue Mélampous, dont les personnages ont des résonnances et des ombres qui plongent dans le royaume fabuleux d'Hadès. Il est difficile de prendre position en face de telles perspectives. D'autant plus difficile qu'on ne sait plus jusqu'où l'on sera entraîné si l'on entre dans cette pénombre mi-divine, mi-humaine. Où tracer une limite, qui sera un homme, qui sera un dieu ? Je conçois aisément que Nilsson n'ait pas voulu mettre le pied dans ce labyrinthe, dont il ne serait peut-être plus revenu. Mais son silence absolu sur ces problèmes reste gênant. Je pense qu'il faut proclamer bien haut ce mystère des vieux récits héroïques de la Grèce. Il s'agit, semble-t-il (je suis prudent !), d'un mystère dans le vrai sens du mot, d'un arrhèton jamais trahi par les initiés, mais toujours utilisé dans un échange et un jeu d'allusions qui, avec le temps, finit par s'exercer à vide. A ce moment, les dieux s'étaient déjà dérobés. Nous en sommes là, très perplexes devant ce scénario insaisissable. On part avec les pieds solidement appuyés sur le roc de la raison et de la critique historique, puis on se trouve plongé dans l'arrhèton. On peut se détourner alors, on peut fuir ces entités inclassables. Mais cette fuite, il faut l'avouer, et puis ne pas s'en vanter.

Parmi les personnages cités, Amphiaraios est le moins ambigu. On admet très généralement qu'il s'agit d'une divinité. C'était déjà l'opinion de Pausanias⁵⁰, quoiqu'il pensât plutôt à une consécration postérieure à sa mort, et advenue en premier lieu à Oropos (Béotie). Si Amphiaraios peut à juste titre passer pour un dieu, il n'y a pas de raison pour cette possibilité soit exclue pour son ancêtre Mélampous et son fils Amphilochos. D'ailleurs, on a reconnu que cet Amphilochos

⁵⁰ Pausanias I 34.

n'est pas autre chose qu'un double d'Amphiaraos (cf. Bethe dans la Real-Encyclopädie s. v. Amphilochos). En relisant les vers de l'Iliade relatifs aux sanctuaires de Dodone et aux devins aux pieds non lavés, et couchés sur le sol, qui sont établis autour du dieu: ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ σοὶ ναίονσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι, il me vient à l'idée que le devin Amphilochos, descendant du devin aux pieds noirs Mélampous, et aussi héros éponyme des Amphilochoi épиро-acarnaniens, porte un nom qui exprime cet établissement des devins autour du dieu, autour du sanctuaire. Le nom Amphilochos paraît formé comme amphipolos (qui circule tout autour, qui s'occupe de; cf. pélei, péletai⁵¹ «il hante, il habite, il est», pōlos «mouvement giratoire». La racine de -lochos est ou en tout cas semble celle qui apparaît dans to léchos «la couche, le lit». C'est une racine bien connue. Pour rester à l'intérieur du grec je citerai seulement léchetai = koimātai (Hésychios), en face duquel -lochos se comporte comme trophós «nourrice» en face du verbe tréphei «il nourrit». Une remarque intéressante, c'est que amphipolos peut aussi désigner le prêtre⁵², et que l'idée de «se tenir autour», de «hanter», a donné le terme latin pour culte: colere, cultor, cultus; cf. incolere incola, colōnus, et le grec τέλος-τελετή «cérémonie religieuse». Si les Selloi se tenaient couchés sur le sol (chamaieunai), c'était probablement pour s'emplir de rêves prophétiques. Ils se couchaient peut-être⁵³ sur des peaux d'animaux chthoniens, concevant ainsi leurs rêves par le procédé que les Romains appelaient incubatio. En tout cas, ils étaient en étroite communion avec la Terre, la «première prophétesse». Le résultat de cette enquête, c'est qu'on ne peut guère séparer les Mélampodides, ces devins, des Selloi de Dodone. Ces êtres sont tous voués à la terre, et géographiquement, il faut fixer leur origine dans le nord de la Grèce, aux confins du monde barbare et du monde hellénique. Les paragraphes précédant cette recherche sur les Mélampodides, c'est-à-dire ceux qui s'occupaient de Diomède, de Tydeus, d'Oineus, d'Oreste, de Thyeste, de Lynkeus, avaient décelé des rapports, étonnants à première vue, entre Argos et ces mêmes confins illyro-grecs. J'avais souligné le fait que les héros argiens Oreste, Thyeste et Lynkeus ne peuvent être séparés des tribus appelées Orestai, Dyestai et Lynkēstai, sises aux limites extrêmes du monde grec et du monde péonien, illyrien. Abas l'Argien, fils de Lynkeus, avait révélé ses attaches thraco-illyriennes. Sa présence à Abai en Phocide, bien loin d'Argos, ne saurait par conséquent nous sembler étrange. La forme Abas, avec son génitif Abantos, est le nom du fondateur d'Abai, tout comme la forme Hyas, avec son génitif Hyantos, est le nom du fondateur de Hya ou Hyampolis, la ville voisine. Ces deux noms, avec leur structure identique, symbolisent à mes yeux les rapports qu'il y a entre le mythe de Deucalion (Hyampolis) et le mythe de Persée. Car Persée, par sa mère Danaé, se trouve être le petit-fils du prince argien Akrisios,

⁵¹ πέλει-πέλεται sont des formes éoliennes, au lieu de l'ionien *τέλει-τέλεται; cf. le crétois τέλομαι «je serai».

⁵² Les attestations sont récentes (depuis Eurip.), mais ont un air d'ancienneté.

⁵³ Ce qu'on sait d'une manière certaine, c'est que les Selloi recevaient des indications par le murmure du chêne de Zeus. Cf. par exemple Odyssée XIX 296-297.

fils d'Abas. La structure des noms Abantes et Hyantes, comme je l'ai dit déjà, n'est pas grecque, mais illyro-thrace. Si l'on ne peut relever une attestation de la forme *usa- (Hya, Hyantes) en dehors de la Grèce, on a relevé depuis longtemps, comme je l'ai dit, une attestation de Aba (Abai, Abantes) en Thrace: le nom de la nymphe thrace Aba. J'ai déjà signalé des structures illyriennes identiques à celles des formes Abantes et Hyantes: ce sont les noms des Amantes et des Oidantes illyriens. A cela je veux ajouter maintenant un troisième élément, Verzan-, relevé par Kretschmer et reconnu par lui comme illyrien. Il s'agit de deux inscriptions faites sur un casque d'Olympie, trouvées donc en Elide, c'est-à-dire dans la région qui présente des vestiges illyriens si nombreux et qui a fourni un nom si typiquement illyrien que le Teutiaplos dont parle Thucydide (III, 29, 2).

Φερζαν Γραβωνος Verzan(t) Grabonis (filius)

Φερζαντος εμμ Verzantis sum

Kretschmer (Glotta XIV, 96), en commentant ces deux lignes, qu'on trouve dans Dittenberger-Purgold, Iss. v. Olympia n. 695, faisait remarquer que l'élément grab- de *Grabōn (génitif Grabōnos) est typiquement illyrien. En effet, on peut citer Grabos, roi d'Illyrie autour de 355 av. J.-Chr.: *Γραβωι τωι Ἰλλυρωι* IG II 1 add. 66b ligne 12; cf. F. Stähelin, P.W.R.E. s. v. Grabos; il y a encore le nominatif *Γραβος* sur une monnaie d'Apollonia: Num. Zs. N. F. (= nouvelle série) I 16 n° 140. Kretschmer a rapproché de cet élément le mot macédo-illyrien *γράβιον* (la quantité longue de l'alpha est attestée) qui désigne le bois d'une sorte de chêne, et avec la forme grécisante *γραφιοις* (dat. plur.). Etendant la comparaison, Kretschmer rapprochait de ce groupe le slave *грабъ*, qui désigne une espèce d'arbre, le charme, et réunissait à interpréter aussi une épithète ombrienne (Tables Eugubines) de Jupiter et de Mars: Grabovius (cf. «vieil ombrien» *Krapuvi*). En ombrien authentique on aurait, comme le remarquait Kretschmer, *Grafovius. En slave, on a comme parallèle l'adjectif grabowy (polonais) «de charme». De là sont tirés des noms-propres, tels Grabowski, etc. (cf. Kretschmer, Festschrift für Adalbert Bezzenberger 89 ss.; Norbert Jokl, Wörter und Sachen XII 76 ss. Krahe, Glotta XXII, 122). Dans les Tables Eugubines, Jupiter et Mars paraissent, en tant que Grabovius, être en rapport avec le chêne, ce qui rappelle des faits bien connus de la religion gauloise, et le fameux chêne du sanctuaire de Zeus et de Diônè à Dodone. Très probablement, le nom-propre illyrien Grābos «le Chêne», s'appliquant à un roi, est une abréviation parallèle à ce qu'on voit dans le nom de la reine illyrienne Teuta «Peuple», qui est mis pour un composé tel que celui de la Gauloise Toutovira. Quant à Verzan, il est représenté encore plus fortement en territoire illyrien. Je vais citer des attestations. A la forme sans suffixe Grabos correspond la forme sans suffixe Versos: c'est le nom d'un chef militaire dalmate chez Appien, Illyr. 25, et aussi d'un Vénète (Aquilaia, CIL, V 8475). A la forme suffixale Grabōn (Elide) correspond la forme suffixale Verzōn: Titia Verzonis (CIL, III 9056 Salona) Paius Verzonis f. (CIL, V 1956 Portus

Liquentia = Vénétie, cf. W. Schulze ZGLE 38, note 4) Lavius Verzonis (CIL, III 1269 Alburnus = Dacie) Platinonis Verzonis (ibidem 1271). Il y a encore huit exemples de ce nom en Dacie, ce qui semble prouver que cet élément est thraco-illyrien, et non seulement illyrien. A la forme suffixale Grabovius (Tables Eugubines correspond, en Dacie, Verzovia Saturnina (CIL, III 1217). Dans la partie illyrienne de l'Italie méridionale, c'est-à-dire dans le royaume de Diomède et les régions avoisinantes, on rencontre un nom Verzobius qui paraît être tantôt un anthroponyme théophore, tantôt directement le nom d'un dieu : cf. haram donum dedit Verzobio (CIL, IX 2123 ; cf. Lambertz, Glotta IV, 127 ss., Krahe, Personennamen 126).

Tout comme Hyas (gén. Hyantos) est formé sur le féminin Hya, et tout comme Abas (gén. Abantos) est formé sur le féminin Aba, la forme Verzant- doit être dérivée d'un féminin *uerzā. Est-il possible, sans se lancer dans des étymologies scabreuses, d'identifier ce terme *uerzā ? Il me semble que c'est le cas. En effet, les noms Verzobius, Verzovia et Verzōn postulent comme base de dérivation une forme masculine *uerzo (thème en -o-) qui est attesté, nous l'avons vu, par le nom Versos. Or, en indo-européen, il existe précisément un doublet *uerso-*uersā pour désigner la pluie. En sanscrit on a varsah et varsā, et en grec ῥοση «rosée, pluie». Il y a lieu de penser que le nom Versos, tout comme Grabos et Teuta, est l'abréviation d'un nom composé tel que «qui donne la pluie, qui envoie la pluie». En tant que nom d'homme, ce serait donc un théophore. Il n'est pas interdit de penser qu'il existait un rapport entre le dieu des chênes et le dieu des orages, de la pluie, de la foudre. Si vraiment le nom lituanien du tonnerre, perkūnas, qui est aussi celui de l'ancien dieu-tonnerre, historiquement attesté, Perkūnas correspond à une forme latine *quercūnus (de quercus «chêne») <*perq^uūnos, cette liaison entre dieu des chênes et dieu de la foudre acquiert une certaine probabilité. Le Zeus Terpikeraunos «qui se réjouit du tonnerre» est le même dieu que le Zeus du sanctuaire de Dodone au chêne bien connu⁶⁴. D'autre part la Grèce post-homérique atteste bien souvent un Zeus de la pluie, Zeus Ombrios ou Hyetios. Il est difficile de penser qu'il s'agisse d'une innovation. Il me semble plutôt que s'il n'est pas attesté chez Homère, c'est par l'effet d'un hasard. Dans ces conditions, je suis enclin à estimer qu'il existe un certain rapport sémantique entre le nom du père Grabon «Celui des chênes» et le nom du fils Verzant- «Celui de la pluie», dans l'inscription illyrienne du casque d'Olympie. Mais ce qui m'intéresse avant tout ici, ce n'est pas la question des étymologies, mais celle de l'origine des suffixes. Quelles que soient les significations des radicaux grabo- et uerza-, nous avons constaté qu'ils sont illyriens, et que la dérivation du type Verzant- est illyrienne, ou plutôt à cause d'Abant-, illyro-thrace. Un nom de même origine est probablement celui de Bias, génitif Biantos, ancêtre de la famille argienne des Biantides. C'est le frère du devin Mélémpous, et l'aïeul d'Adraste. J'ai déjà si-

⁶⁴ Cf. Iliade XVI 232ss., où l'épithète «qui se réjouit du tonnerre» précède immédiatement l'invocation à Zeus de Dodone.

gnalé que, selon l'*Odyssée* XV 237-238, Mélampous, ayant réussi à ravir les vaches d'Iphiclos, put conquérir la fille de Nèleus et la donner à son frère. La scène se passe à Pylos. Les auteurs post-homériques nous disent le nom de ce frère de Mélampous, qu'Homère ne nomme pas: Bias. C'est sans doute le même Bias que celui mentionné par l'*Iliade* IV 296 au nombre des chefs (c'est un «berger des peuples») commandant les hommes de Nestor fils de Nèleus. Apollodore, un auteur sérieux, nous apprend (*Bibliothèque* I, 9, 13) que le fils de Bias, Talaos, épousa Lysimachè, laquelle, par son père Abas, se trouvait être la petite-fille de Mélampous. Donc, Mélampous a un frère Bias et un fils Abas⁵⁵. Ephoros (fr. 33) rapporte qu'Abas prince d'Eubée eut une fille Aréthuse (dont nous avons constaté⁵⁶ qu'elle n'est pas autre chose que la nymphe thrace Aba) et un fils Dias (gén. Diantos). On peut donc se demander si Dias avec *d* n'est pas un doublet dialectal du nom Bias avec *b*. Ce serait le même cas, concernant la même racine indo-européenne *g^{vi}- «violence» que celui signalé autrefois par Brugmann à propos des noms-propres Antibios et Antidios (grec biā «violence»). Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le devin Amphiaraios, issu de cette famille où apparaissent les noms d'Abas, de Bias, de Dias, avait attelé à son char de guerre que conduisait le cocher au nom illyrien Batōn, les deux chevaux Dias et Thoas (Scholies à Pindare 01. VI 21). Ce furent les chevaux qui disparurent dans le sein de la terre avec le char et leur maître.

Ces noms, Abas, Bias, Dias, Thoas, incitent à quelques réflexions. Si l'on fait une statistique des noms-propres en -ant- employés par Homère, on constate qu'ils sont assez nombreux dans l'*Iliade*. Mais dans l'*Odyssée*, on constate avec surprise qu'ils ont disparu, à l'exception de: Alybas (nom géographique), Apheidas, Dymas, Eurydamas, Thoas. Il y a un passage de l'*Odyssée* où l'on voit nettement que les noms-propres en -ant- étaient devenus ronflants et burlesques. Ne voulant pas se faire reconnaître de son père Laërte, Ulysse lui déclare (XXIV- 304-305): «Je suis d'Alybas, où j'ai une résidence glorieuse, et je suis le fils d'Aphéidas». En face de ces redondances morphologiques, on a envie de dire: a beau mentir qui vient de loin.

Nous venons de voir que les deux chevaux du devin Amphiaraios se nommaient d'après les scholies à Pindare: Dias et Thoas. Cela paraît ancien. Le nom du cocher Batōn et celui du cheval Dias s'insérant dans un complexe illyro-thrace où figurent les personnages Abas, Bias et Hyas, il y a lieu de penser que la forme de ce nom, Thoas, avait quelque chose de barbare, de balkanique. Et pourtant la racine est bien grecque: théo «je cours», thoós «rapide». Le cheval Thoas est désigné par sa vitesse, tandis que son compagnon Dias, si vraiment ce nom est une variante dialectale de Bias, est ainsi nommé d'après sa fougue et sa violence. Les chevaux d'Achille étaient désignés d'après la couleur de leur robe: Xanthos et Balios. Tous ces noms de chevaux sont parfaitement grecs. Mais il faut ajouter une remarque si l'on veut tenir compte de tous les facteurs. La voici: il semble que

⁵⁵ Cf. aussi Pausanias I 43, 5.

⁵⁶ Cf. ci-dessus pages 15-16

des formations telles que les noms Bias-Dias et Thoas soient situées linguistiquement entre le monde grec et le monde barbare. La dérivation paraît barbare, la racine est certainement grecque. En réalité, de telles racines et peut-être même le suffixe *-nt-* (au moins dans ces cas-là) représentent un bien commun : ce sont, du point de vue de la grammaire comparée, des isoglosses illyro-grecques. En revanche, des noms tels que Abas et Hyas sont restés complètement barbares parce que leur racine se trouvait sans équivalent étymologique en grec. Une autre catégorie est constituée par les composés du type Akamas, Hippodamas, etc., bien connu de l'Iliade. Pour des raisons qui nous échappent, ce type, certainement grec, tomba en désuétude et ne se retrouve que dans les œuvres d'épigones curieux d'archaïsme. Je ne crois pas non plus que ce soit par hasard qu'Hésiode, dans sa Théogonie, ait donné à un être élémentaire et prodigieux, au père d'Iris et des Harpyïai, le nom de Thaumās (gén. *-antos*). Enfin, un survivant tenace des époques archaïques et barbares, un représentant de l'ère grotesque et monstrueuse, c'est le nom des Gigantes⁵⁷.

Nous avons vu que d'après les données post-homériques le personnage royal nommé Abas, et qui représente en somme les Abantes de l'Iliade, c'est-à-dire les Eubéens, est l'exposant d'un facteur ethnique illyro-thrace. Au point de vue religieux, ce facteur ethnique se distingue par ses devins, les prêtres de la Terre. Le cercle mythique où se meut Abas est celui où l'on rencontre Bias, Mélémpous, Amphiaraios, Amphilochos et les prêtres visionnaires de Dodone. Le trait visionnaire de Mélémpous, d'Amphiaraios et de la paire constituée par les deux frères Amphilochos et Alkmaion est déjà connu de l'Odyssée (chant XV 222 ss.). Le flair vraiment génial d'Usener nous a permis, en outre, de constater que l'Iliade connaissait, elle aussi, un Amphiaraios fils de devin : sous le nom (diminutif) d'Amphios. Cet Amphios troyen, frère d'un Adraste troyen, s'est révélé à nous comme le correspondant barbare de l'Amphiaraios d'Argos et d'Oropos. Le trait d'union entre ces deux Amphiaraios me semblait être l'origine thraco-illyrienne de l'Amphiaraios «grec», origine transparente encore dans l'entourage de ce dernier : son cocher illyrien Batōn, son cheval Dias, son fils l'Epirote-Acarnanien Amphilochos, les membres de sa famille Abas, Bias, enfin son appartenance probable aux Selloi de Dodone ou à une confrérie analogue. Tout cela peut paraître hypothétique, même après que j'ai eu soin de signaler que l'origine thrace d'Abas et des Abantes était connue des Anciens. Mais le scepticisme diminuera peut-être si l'on découvre des traits mantiques chez un Abas, et que cet Abas soit un Troyen. Cette exigence presque exorbitante du scepticisme philologique se trouve être satisfaite, et non pas par un malheureux document tardif, mais par la source la plus ancienne qui soit : l'Iliade.

Aux vers 148 ss. du chant V, Homère nous apprend que le Tydéide envoya chez Hadès les deux frères Abas et Polyīdos, fils du devin Eurydamas. Tout comme l'Adraste troyen, frère d'Amphios, correspond à l'Adraste des Sept contre Thèbes,

⁵⁷ Cf. un passage caractéristique : Odyssée VII 206.

situé géographiquement à Argos et à Sicyone, le Polyïdos troyen correspond à un autre Polyïdos, signalé comme devin par l'Iliade XIII 663, et localisé à Corinthe. On sait que Corinthe éclipsa peu à peu Sicyone, lui prenant ses légendes et ses mythes. Seuls deux passages relativement tardifs de l'Iliade (XIII 663 et II 570) signalent l'existence de Corinthe (cf. Bethe, *Thebanische Heldenlieder* 178 ss.). C'est pourquoi je suis enclin à supposer que Polyïdos était localisé primitivement à Sicyone, comme Adraste⁵⁸. De toute façon, Abas vient de se révéler comme une figure essentielle d'une tradition onirique et mantique d'origine thraco-illyrienne, représentée à Troie et dans le Péloponèse. Ce vieux devin se retrouve, comme nous allons le voir, aux origines de l'oracle de Delphes.

Il existe deux traditions relatives aux origines de l'amphictyonie de Pylæ (les Thermopyles) et de Delphes. Strabon, dans le chapitre concernant la Phocide (paragraphe 420), rapporte que ce fut Acrisios qui organisa cette amphictyonie, fixant les assemblées au printemps et à l'automne, pour les sacrifices à Déméter. Les recherches que j'ai faites au début de ce travail ont établi que le mythe de Hyas et des Hyantes n'est qu'un aspect de celui du Déluge. En l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de distinguer Hyas de Deucalion; et les rescapés du Déluge, sur le Parnasse, les hôtes du dieu amical de Delphes, ce sont les Hyantes. Le point qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est que j'ai établi que les traditions concernant les Hyantes, Hyas et la localité phocéenne nommée Hyampolis ou Hya forment un seul bloc avec les traditions relatives à la voisine immédiate de Hya, c'est-à-dire la localité phocéenne appelée Aba ou Abai, avec son fondateur Abas et ses habitants les Abantes. Je crois aussi qu'il ne peut plus y avoir de doute sur le caractère illyro-thrace de ces noms. Or Abas, le prince argien que les Abantes de Phocide revendiquent pour éponyme⁵⁹, se trouve être, nous l'avons vu, le fils du prince argien Acrisios. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'un certain Acrisios ait présidé à l'organisation de l'amphictyonie de Delphes⁶⁰. Cet Acrisios et l'Acrisios d'Argos ne font qu'un personnage. Cela est confirmé par les scholies à Oreste 1094, déjà citées, disant que les descendants de Deucalion et d'Hyamos auraient fait venir à Delphes l'Argien Acrisios pour les aider dans les conflits avec leurs voisins. Tout se tient dans ces données au premier abord disparates, et que j'ai réussi à grouper, reconstituant ainsi certaines grandes lignes d'un mythe presque effacé. J'ai déjà signalé la fuite d'Acrisios chez son hôte au nom illyrien, le Thessalien Teutamidas. Il n'est pas superflu de répéter que le nom même d'Acrisios a été reconnu comme illyrien par Kretschmer, Krahe⁶¹ et d'autres. Or le père d'Acrisios, c'est-à-dire le héros au nom illyro-thrace Abas, est venu lui aussi d'Argos jusqu'en Thessalie, où il a laissé un sou-

⁵⁸ Tout comme Adraste a des attaches à la fois avec Sicyone et avec Argos, Polyïdos, le devin corinthien (plus anciennement, de Sicyone), est signalé par Apollodore III 3, comme argien.

⁵⁹ Pausanias X 25.

⁶⁰ Strabon, Phocide, par. 420, d'après les scholies à Oreste 1094.

⁶¹ Cf. en dernier lieu Wiener Studien LI 141 ss.

venir de caractère géographique: Argos Pelasgikon (Strabon, Thessalie paragr. 431). On ne peut pas comprendre la présence d'Acrisios en Phocide et en Thessalie si l'on n'y a pas remarqué la présence parallèle d'Abas. La présence d'Abas lève tous les doutes, d'autant plus que les documents qui en parlent ne sont pas mêlés à ceux qui parlent d'Acrisios. Au début de ce travail j'ai fait allusion au mythe de Persée, en disant que l'apparition de son grand-père Acrisios à Delphes parmi les descendants de Deucalion et d'Hyamos (= Hyas) s'expliquait par le fait que Persée, tout comme Deucalion, était une figure essentielle du mythe du Déluge. Usener, dans ses *Sintfluthsagen*, affirmait la parenté des mythes de Deucalion et de Persée. Je crois pouvoir dire, aujourd'hui, que cette parenté se dessine beaucoup plus clairement qu'au temps d'Usener. Il manquait à Usener un chaînon essentiel, constitué par une étude, fût-elle imparfaite, sur Acrisios, et surtout sur Abas. Usener ne semble pas même avoir eu connaissance du rôle joué par Acrisios à Delphes. Et cette connaissance ne l'aurait peut-être conduit à rien de précis ni de clair, puisque tout le problème d'Abas, à cette époque, restait dans l'ombre. Je me contente de dire que maintenant les recherches sur le mythe de Persée pourront partir d'un tremplin nouveau. Mais je ne profiterai pas moi-même de cette occasion fournie par mes matériaux. Cela m'entraînerait trop loin.

Il y a une question qu'il convient de faire rebondir. C'est celle qui concerne le caractère prophétique d'Abas. L'unique personnage du nom d'Abas dont Homère nous fait mention se trouve être, nous l'avons vu, le frère de Polyïdos et le fils du devin Eurydamas. Son frère Polyïdos porte un nom qui désigne le «Voyant». Cela est confirmé, nous l'avons vu également par le fait qu'Homère fait mention d'un autre Polyïdos, en lui attribuant la qualité de devin. La famille prophétique constituée par Eurydamas et ses deux fils Abas et Polyïdos est troyenne. Mais nous savons qu'en dernière analyse ces êtres prophétiques de Troade sont originairement les mêmes que leurs homonymes d'Argos et de Sicyone. Le Polyïdos troyen est le même que le devin Polyïdos qu'Homère situe à Corinthe et qu'Apollodore localise à Argos. Corinthe, comme nous l'avons déjà noté, supplanta Sicyone au cours de l'histoire politique et religieuse. C'est ainsi que le roi Polybe, le père nourricier d'Œlipe, après avoir été signalé comme le souverain de Sicyone par les traditions anciennes, se voit transplanté à Corinthe par les nouvelles⁶². Nous avons déjà constaté que le devin Polyïdos est une figure parallèle à celle du prince Adraste, attaché à Sicyone et à Argos. Nous avons vu aussi qu'Adraste et le devin princier Amphiaraios forment une sorte de couple qui a son pendant dans les deux frères troyens Adraste et Amphios. Ces derniers sont les fils du devin Mériops. Il devient donc de plus en plus évident que l'Abas troyen, frère et fils de devins, est en dernière analyse le même personnage que le prince argien Abas, dont on nous signale aussi la présence en Thessalie, en Eubée et à Abai en Phocide. Voici maintenant quelques observations complémentaires.

Strabon, dans son chapitre sur la Phocide (paragr. 423), mentionne la localité

⁶² Cf. sur cette question E. Bethe, *Thebanische Heldenlieder* 73, 178ss.

d'Abai avec la simple épithète d'oracle: Abai l'oracle. Cette donnée se trouve largement confirmée par Pausanias (X, 35) qui, après avoir signalé que les habitants du lieu se disaient descendants de colons argiens amenés par Abas, ajoute que la ville est consacrée à Apollon, et qu'elle possédait autrefois un oracle⁶³, détruit par les Perses. Le caractère prophétique d'Abas apparaît ici, et confirme le caractère prophétique de son fils Acrisios, l'organisateur de l'oracle de Delphes.

Il faut reprendre ici une remarque, déjà citée, de Wilamowitz. Se référant aux scholies à l'Iliade (A 250), il s'exprime ainsi: «Selon les scholies à l'Iliade, les hommes s'appellent *meropes* d'après Mérops fils d'Hyas (gén. Hyantos), qui le premier les réunit en colonie après le déluge. La légende du déluge appartient au Parnasse et aux monts de la Locride. Deucalion est de Cynos; Hyampolis n'est pas loin de là, et les Hyantes sont donc parfaitement à leur place dans ce complexe. Je n'ai pu rencontrer cette notice nulle part ailleurs.»

Tout le début de ce travail a montré que cette indication des scholies à l'Iliade est confirmée par les scholies à Oreste 1094, dont Wilamowitz ne semble pas avoir eu connaissance. Et maintenant, que peut-on ajouter?

Qui est Mérops fils d'Hyas, le chef et l'organisateur des hommes échappés au Déluge, le chef des Hyantes d'Hya la voisine d'Aba-Abai? Quelle est la nature de Mérops et d'Hyas, ces héros reçus par le dieu hospitalier de Delphes? On devine bien qu'il s'agit de figures mythiques analogues à celles d'Abas et d'Acrisios. Mais peut-on leur attribuer un caractère de devin, comme à Abas et Acrisios. Car il n'est pas question d'oracle à Hyampolis. On y signale seulement un culte et un temple d'Artémis (Pausanias X 30). Je considère ce temple comme le pendant de l'oracle d'Apollon à Aba. Mais cela ne suffirait pas à conférer à Hyas ou à Mérops la qualité de prophètes, ni même à consacrer définitivement leurs attaches avec Argos.

J'avais résolu à l'avance le problème en rappelant que le seul Mérops dont nous parle Homère (Iliade II 831 et XI 329) est un devin troyen. Ce devin est précisément le père du couple Adraste-Amphios, qui correspond au couple argien formé par le devin Amphiaraios et par Adraste. Le cercle de toute une partie de mes investigations vient de se fermer. On sait maintenant quelle sorte de personnages se trouvent aux origines de l'oracle de Delphes. Ce sont des devins d'origine balkanique, étroitement apparentés et en quelque manière identiques aux Selloi de Dodone.

Si maintenant, abandonnant le domaine des traditions mythologiques, nous examinons le problème d'un point de vue historique, nous obtiendrons la confirmation définitive de l'appartenance d'Abas à l'oracle de Delphes et de sa qualité de voyant.

Dans le catalogue des offrandes spartiates au sanctuaire de Delphes, Pausanias (X, 9, 7) signale qu'il y avait une statue qui représentait le célèbre Lysandre couronné par Poséidon, et une statue du devin Abas, lequel avait vaticiné pour Lysandre.

⁶³ Cet oracle, très ancien, avait déjà été consulté par Crésus (Hérodote I, 46).

Revenons à la mythologie pour clore ce chapitre, en situant définitivement dans la confrérie des devins fondateurs de l'oracle de Delphes un personnage qui nous a déjà beaucoup occupé : Mélampous.

En énumérant les curiosités de Mégare, patrie de Mélampous, Pausanias nous apprend que ce héros avait eu pour fils Abas, pour petit-fils Koiranos, et pour arrière-petit-fils Polyidos (Pausanias I, 43, 5). Cette indication est assurée par une donnée que fournit, plusieurs siècles auparavant, la Bibliothèque d'Apollodore (I, 9, 13, 1) : Bias et son épouse Péro mirent au monde Talaos. Celui-ci épousa Lysimachè, fille d'Abas et petite-fille de Mélampous. De cette union naquit Adraste.

Nous connaissons déjà cette donnée d'Apollodore. Et maintenant, plus que jamais, nous pouvons affirmer que l'Homme aux pieds noirs, Mélampous, fait partie des princes-devins qui instituèrent l'oracle de Delphes.

V. *Le Déluge et les Anthestéries*

Selon la deuxième tradition relative aux origines de l'oracle de Delphes, l'organisateur de l'amphictyonie aurait été Amphictyon, fils de Deucalion. La fondation de l'oracle est mêlée au mythe du Déluge. Ce mythe ne paraît pas provenir directement de source orientale, sémitique. Je veux dire par là que ces récits me semblent venus des régions thraco-illyriennes des Balkans. Usener a émis l'hypothèse, très ingénieuse, que le mythe de Deucalion et Pyrrha représente l'amalgame de deux mythes. Le premier parle de l'émersion du monde sur les eaux primitives, au moment où apparaît le héros de lumière. Ce serait donc une genèse. Là-dessus on aurait greffé un autre motif mythique : la punition des hommes pervers par un cataclysme. L'ethnographie semble avoir prouvé que ni pour l'un ni pour l'autre de ces deux mythes il n'y a nécessité d'admettre une origine babylonienne (Usener, *Sintfluthsagen* 246-248).

Le mythe du Déluge, en Grèce, est attaché essentiellement au Parnasse et à Delphes. Selon la plupart des documents, les choses se seraient passées en Phocide et en Locride. C'est ce que nous avons constaté en parlant des textes relatifs à Deucalion et à son double Hyamos ou Hyas. Le collège des cinq Hosioi de Delphes était composé de personnages qui passaient leur temps avec les devins et se disaient descendants de Deucalion (cf. Usener l. c. 77, Plutarque⁶⁴ *quæst. gr.* 9 p. 292).

J'ai dit ci-dessus que les fondateurs de l'oracle de Delphes, c'est-à-dire des figures mythiques telles que Mérops, Hyas, Abas, Acrisios, avaient une origine thraco-illyrienne. J'avais reconnu en eux des devins, les prêtres de la Terre, et je les identifiais aux Selloi de Dodone. Aussi ne suis-je nullement étonné de lire chez Usener (l. c. 40-41) que Thrasybule et Acestodore savaient que Deucalion

⁶⁴ Plutarque devait être fort bien renseigné sur ces questions, puisqu'il avait officiellement lui-même vingt ans à Delphes.

et Pyrrha avaient fondé le sanctuaire de Dodone et avaient habité dans le pays des Molosses.

En insistant sur le caractère prophétique des fondateurs barbares de l'oracle de Delphes, je soulignais une double attache: d'une part avec les dynasties d'Argos, où les devins jouent un grand rôle, et d'autre part avec les devins de la Troade. Peut-on déceler un rapport entre la famille royale de Troie et le mythe de Delphes, avec le Déluge? Poser une telle question, c'est presque demander l'impossible. et pourtant un tel rapport existe, sans qu'on sollicite ou tourmente les documents.

A part Deucalion, la Grèce connaît deux héros liés à des mythes diluviens: Ogygos et Dardanos. Du premier on ne saurait presque rien dire car son souvenir émergeait à grand'peine de la nuit des temps. Son nom même avait un parfum d'époques fabuleuses, peuplées de titans et de monstres. On localisait Ogygos à Thèbes, à Eleusis et à Athènes. Quant à Dardanos, il se laisse aborder beaucoup plus facilement.

Denys d'Halicarnasse rapporte que Dardanos régnait, avec ses fils Idaïos et Deïmas, en Arcadie. Et voici qu'une inondation noya le pays, chassant les hommes sur les hauteurs montagneuses. Dans la détresse et la disette, on résolut de se séparer. Deïmas resta en Arcadie. Dardanos et Idaïos s'embarquèrent sur la mer et arrivèrent à Samothrace. Ils s'y établirent avec leurs compagnons. Mais l'île était trop pauvre. La plupart émigrèrent, et, sous la conduite de Dardanos, se fixèrent dans le pays des Phrygiens. Idaïos se réserva le mont Ida (Den. d'Hal. Ant. Rom. I, 61).

Dardanos⁶⁵ est l'ancêtre de la maison royale de Troie. Il ne viendra à l'idée de personne de nier son origine illyrienne. Son nom n'est pas grec. Les Dardanoi étaient une peuplade habitant les confins des régions thraces et illyriennes, au nord des Agriens, bien loin du monde hellénique. Retrouver Dardanos dans le Péloponèse, cela signifie ajouter un cas à l'étrange liste de concordances que j'ai dressée plus haut: dans les Balkans barbares, les tribus des Lynkestai, des Orestai, des Dyestai; dans le Péloponèse, les héros Lynkeus, Oreste, Thyeste (= *dhuesta). Retrouver Dardanos à Troie, c'est ajouter un cas aux concordances entre l'Adraste argien et Amphiaraios d'une part, et l'Adraste troyen et Amphios de l'autre; entre Abas l'Argien (fils de Lynkeus!) et Abas le Troyen; entre les deux voyants Polyïdos; entre les deux Mérops.

Occupons-nous maintenant du problème des rapports entre le Déluge et les Anthesteries athéniennes.

«Au sud-est de l'Acropole se dressait sur une terrasse située au nord de la Kallirrhoe et de la vallée de l'Ilissus un vieux temple de Zeus Olympios, dont on disait qu'il avait été fondé par Deucalion; on montrait le tombeau de son fondateur non loin de là (probablement dans le périolos). Pausanias I, 18, 7s. raconte qu'après le Déluge de Deucalion toute l'eau s'était engouffrée dans une fissure de

⁶⁵ Sur le caractère illyro-thrace de Dardanos, cf. Wilamowitz, Griech. Liter.³ 15; Kretschmer, Einleitung 185, 245ss; Büchner, P.W.R.E. IV 2157, et Thrämer ibidem 2177.

roc qu'on voyait béer à l'intérieur du péribolos non loin du sanctuaire de Gê (la Terre) Olympia. Chaque année on y jetait des gâteaux de farine au miel ... Thucydide aligne dans son récit (II, 15) les temples de Zeus Olympios, de Gê et de Dionysos des Marais⁶⁶. De même un auteur aussi ancien que Théopompe, frg. 342 (scholies aux Grenouilles d'Aristophane, 220) mettait le culte de Dionysos en relation avec le Déluge. Il présente en effet l'*αἴτιον* suivant pour expliquer la fête des Chytroi: les hommes, après avoir échappé à l'inondation (Deucalion n'est pas nommé) auraient donné ce nom à ce jour solennel en souvenir de leur sauvetage. Chytrinoi est le nom des jeux qu'on y célébrait, et l'offrande en nourriture qu'on faisait ce jour-là s'appelait Chytrai ... Ces jeux sont ceux des Limnomachai ou «Bataille des Marais». Le nom de «Marais» (*λυνή* = Brühl) invitait à faire un rapprochement avec le fameux Déluge.»

Tel est l'exposé de Tümpel, dans son article sur Deucalion (P. W. Real-Enc.). Ce savant n'a pas osé prendre une position franche vis-à-vis du problème de Deucalion à Athènes et des Anthestéries. Après avoir lu son article, de même que celui de Hiller von Gærtringen sur les Anthestéries⁶⁷, et les travaux de Deubner⁶⁸ et de Nilsson⁶⁹ sur ces mêmes fêtes, on reste peu satisfait. On a l'impression très nette que ces savants sont désorientés par l'étrangeté des traditions et qu'ils leur appliquent des méthodes d'investigation élastiques, exprimées en termes peu compromettants. Deubner et Nilsson n'ont pas même essayé d'envisager le problème des rapports entre le Déluge et les cérémonies qu'ils décrivent. Ils citent sérieusement l'*αἴτιον* du Déluge, et ne cherchent nullement à diminuer sa portée; mais ils ne s'en inquiètent pas. Hiller von Gærtringen adopte une attitude de retenue légèrement ironique qui jette le lecteur dans une perplexité pénible. Un aveux d'impuissance eût été préférable à ce marivaudage serein. Tümpel, lui, semble pencher pour une étymologie populaire (cf. ses termes cités plus haut: «Le nom des Marais, Dionysos des Marais, invitait à un rapprochement avec le fameux Déluge»). Mais d'autre part il cite E. Curtius, *Stadtgeschichte von Athen* 29, qui considère que la fissure de roc où s'engouffra l'eau du Déluge constitue un élément très archaïque et très sûr.

Voyons maintenant ce qu'on sait d'Amphictyon à Athènes.

«Amphictyon, le troisième roi d'Athènes d'après la liste royale élargie, chassa son beau-père Cranaos mais perdit, au bout de dix ans, le pouvoir, qu'il dut céder à Erichthonios (Paus. I, 2, 5s., Apollod. I, 7, 2, 6 III, 14, 16). D'après Just. II 6 Athènes lui doit son nom et sa déesse protectrice, et son successeur légal fut Erechtheus. D'après Apollodore il était autochtone. D'autres traditions (Apollod. ibidem, Eusèbe Chron. I 183, II 30 Schœne) le nomment fils de Deucalion, tandis

⁶⁶ Il n'est pas indifférent de signaler que le texte exact de Thucydide présente, entre *τό τε τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου*, et *καὶ τὸ τῆς Γῆς*, l'indication d'un temple du dieu de Delphes: *καὶ τὸ Πύθιον*. Delphes voisine donc, ici, avec des éléments qui se rapportent au Déluge; car la temple de Zeus fut fondé par Deucalion, cf. Pausanias I, 18, 8.

⁶⁷ P.W.R.E. s. v. Anthesteria.

⁶⁸ L. Deubner, *Attische Feste*.

⁶⁹ Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 561ss.

que le Marbre de Paros le considère comme le contemporain de ce dernier. Sous son règne eut lieu la première introduction du culte de Dionysos d'Eleutheraï en Attique, par l'entremise de Pégase (Pausanias l. c., scholies aux Acharniens 243) ou de Sémachos (Eusèbe II 30). Amphictyon donna un repas de réception au dieu, comme une statue en terre cuite le montrait (à Athènes, cf. Pausanias l. c.). Il éleva dans le sanctuaire des Heures un autel aux Nymphes en souvenir du fait que c'était ce dieu qui, le premier, avait appris aux hommes à mêler le vin à l'eau (Athénée II 38c, IV 179e, d'où Eustathios à Homère 1815, 61).»

Je viens de citer l'exposé des données tel qu'on le lit dans la P. W. Real-Encyclopädie s. v. Amphictyon.

Il est absolument impossible de tracer une limite entre l'Amphictyon de Delphes et l'Amphictyon d'Athènes. Ainsi que Monsieur le Professeur Victor Martin me le fit observer au cours d'un entretien, Amphictyon est une figure fictive, abstraite du pluriel Amphictyones, et inséparable par cela même de l'amphictyonie de Delphes, du complexe de Deucalion. Amphictyon, c'est Deucalion, en ce sens que là où il y a Amphictyon, là aussi apparaît Deucalion. Tümpel a reconnu qu'on ne peut distinguer l'un de l'autre les deux Amphictyon. Ils forment une seule et même figure mythique.

Qu'est-ce que les Anthestéries athéniennes ?

Les Anthestéries étaient célébrées le onze, le douze et le treize du mois d'Anthestērion, vers la fin de l'hiver. Le onze on fêtait les Pithoigia, le douze les Choes le treize les Chytroi.

Les Pithoigia désignent l'Ouverture des récipients où l'on tenait le vin (pithos = le récipient à vin; oig = ouvrir, ouverture, ouvert). C'était ce jour-là qu'on buvait le vin de la dernière vendange, le vin nouveau. Les gens se portaient au temple de Dionysos des Marais avec leurs pithoi et leurs coupes, faisaient des libations, buvaient, chantaient (Phanodemos chez Athénée 465a). Les scholies aux Travaux et aux Jours d'Hésiode rapportent que ce jour-là il était interdit d'empêcher un esclave ou un serviteur à gages de jouir du repos et du don de Dionysos⁷⁰.

Lors des Choes, au second jour, il y avait des concours de boisson. Les Choes tiraient leur nom de *khous*, mot qui désigne un récipient contenant, en Attique, plus de trois litres. C'était une sorte de channe, beaucoup plus petite évidemment que le pithos, et qui servait à remplir les coupes. Chaque participant apportait son *khous* particulier. Les esclaves participaient aux Choes comme aux Pithoigia. Une table de comptes éleusinienne (I G 2 1672) fait mention, à la ligne 204, d'un animal réservé aux esclaves d'Etat pour le sacrifice lors des Choes. Pithoigia et Choes paraissent donc avoir été des fêtes de caractère tant soit peu saturnal. C'était le jour des Choes qu'avait lieu la cérémonie du Mariage Sacré, le Hieros Gamos entre la femme de l'archonte basileus et Dionysos: cf. Aristote, Ath. pol. 3, 5 «car l'accouplement et le mariage de la femme du basileus avec Dionysos s'y font encore à notre époque.» La profanation de cette cérémonie par une étrangère,

⁷⁰ Ludwig Deubner, Attische Feste 95, note 1, avec bibliographie.

laquelle parvint à jouer le rôle de la fiancée du dieu, donna lieu à une attaque oratoire (Pseudo-Démosthène, Contre Néaira 59, 73), qui permet de plonger le regard dans ces actes religieux si primitifs et si grandioses. Les Choes étaient célébrées, nous l'avons vu, le douze du mois d'Anthestēriōn, et ce jour, le douze, est considéré par Thucydide (II, 15, 4) comme celui des Anciennes Dionysies fêtées en l'honneur de Dionysos des Marais. C'est le point culminant des Anthestéries. Ce jour présentait aussi un côté sinistre : les âmes des morts remontaient du sein de la terre. Photios dans l'*Etymologicum Magnum* dit : *μιαρὰ ἡμέρα· ἐν τοῖς Χουσίῃν Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνίστασθαι*. Le troisième jour est celui des Chytroi. Il n'y est plus question de Dionysos, du moins d'après les sources dont nous disposons. Ainsi que je l'ai signalé plus haut, Théopompe (Frg. Hist. Græc., ed. C. Muller chez Firmin-Didot : Théopompe frg. 342) rapporte que la cérémonie des Chytroi se faisait en l'honneur des victimes (à compléter : du Déluge) pour apaiser Hermès Chthonisos. Deubner⁷¹ et Nilsson⁷² disent à juste titre qu'il faut assigner aux Chytroi le rite des Hydrophoria dont parle Photios : *ἐορτὴ πένθιμος Ἀθήνησι ἐπὶ τοῖς ἐν τῷ κατακλυσμῷ ἀπολομένοις* «fête de deuil à Athènes, à cause des victimes du Déluge (kataklysmos)». Nilsson⁷³ ajoute, encore à bon droit, que ce sont ces Hydrophoria «libations d'eau qui auraient dû donner son nom à la fête des Chytroi «Marmites». Mais, les mots chytros et chytra «marmite» étant de la famille de chéō «je verse» chytós «qui coule», le contenu devait être pensé, au moins à l'origine, comme quelque chose de liquide. D'après l'hypothèse hautement vraisemblable de Deubner⁷⁴ (hypothèse déjà esquissée par Usener, Sintfluthsagen 67) ces libations d'eau étaient jetées dans le gouffre où, selon Pausanias I, 18, 7, les eaux du déluge de Deucalion s'étaient écoulées et dans lequel on lançait des gâteaux de farine au miel. Un fait que Deubner n'indique pas, mais que Nilsson⁷⁵ (après Usener l. c.) signale au bon endroit, c'est que l'appartenance des Chytroi au Déluge est corroborée par Plutarque, Sylla 14 : «la prise d'Athènes eut lieu d'après les propres mémoires de Sylla, le premier mars, un jour qui coïncide à peu près (*μάλιστα*) avec la nouvelle lune du mois d'Anthestēriōn. On y célébrait en effet de nombreuses solennités en souvenir des calamités causées autrefois par la grande inondation. On admet que ce déluge avait eu lieu à peu près à cette époque». Pour la question de la correspondance entre les calendriers romain et grec, et de la confusion dont Plutarque s'est probablement rendu coupable (confusion entre le premier et le treize d'Anthestēriōn) je renvoie à l'étude de Nilsson. Ce qui est sûr, c'est que les Chytroi, grâce à ce renseignement qui ne dépend d'aucune tradition viciée, se révèlent comme étant effectivement la fête des victimes du Déluge.

⁷¹ Deubner, l. c. 113.

⁷² Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 562.

⁷³ Nilsson, l. c. Il signale seulement la contradiction qu'il semble y avoir entre la terme de «Marmites» et les libations d'eau.

⁷⁴ Deubner, l. c. 113

⁷⁵ Nilsson l. c. 562.

Il reste maintenant à examiner le problème des éléments constitutifs des Anthestéries.

L'opinion généralement admise aujourd'hui est qu'il s'agit d'un amalgame. On aurait une fête des morts, célébrée le treize d'Anthestēriōn, donc les Chytroi. Le douze déjà aurait contenu des éléments de cette fête lugubre, puisque il passait, nous l'avons vu, pour un jour impur, où les âmes des morts remontaient de la terre. Ce jour-là déjà on mâchait dès l'aurore de l'aubépine, et l'on enduisait de poix les parois des maisons: deux actes apotropaïques; le douze d'Anthestēriōn, donc les Choes, était, de cette façon, le prélude aux sombres cérémonies du lendemain. Et le soir du treize, à la fin des Chytroi, on criait:

Θύραζε κῆρες, οὐκ' ἔτ' Ἀνθεστήρια

«A la porte les esprits, ce n'est plus les Anthestéries!» Sur ces cérémonies funèbres, sur cette première intercession des vivants pour les morts connue en Europe, serait venu se greffer l'élément dionysiaque. Telle est du moins l'opinion de Deubner et de Nilsson. Deubner pense même que le Mariage Sacré de la femme de l'archonte basileus avec Dionysos constitue un troisième élément, remontant à un Mariage Sacré plus ancien que l'arrivée de Dionysos en Attique⁷⁶.

Je ne me permettrai pas de mépriser les arguments (si de simples affirmations méritent le nom d'arguments) de connaisseurs aussi consciencieux et autorisés que le sont Martin Persson Nilsson et Ludwig Deubner. Mais il me paraît nécessaire d'attirer l'attention des curieux sur certains faits qui donnent au problème des Anthestéries un aspect autre que celui qu'il a dans l'exposition des données telle qu'on la trouve dans les grands ouvrages de Deubner et de Nilsson.

J'ai consigné plus haut une observation de Tümpel: la nature humide des lieux où se célébraient les cérémonies du culte de Dionysos lors des Anthestéries, des éléments tels que le Limnaion, Dionysos des Marais, les Limnomachai «Batailles dans les marais», incitaient à un rapprochement avec le mythe du Déluge. Mais il ne faut pas en rester là, comme Tümpel. Une telle formulation du problème fait venir l'idée que ce «rapprochement» est quelque chose de secondaire, que l'union, consacrée par les Anthestéries telles que nous les connaissons, entre le mythe de Dionysos et celui du Déluge, repose sur une interprétation arbitraire, sur une sorte d'étymologie populaire due à un hasard de la topographie.

J'ai l'intention de montrer qu'on n'a pas le droit de séparer les fêtes et le mythe de Dionysos des fêtes et du mythe du Déluge.

Lisons le texte d'Aristophane qui donna lieu aux scholies grâce auxquelles nous connaissons l'*αἴτιον* des Chytroi (ou plus communément Chytrai) formulé par Théopompe; Grenouilles 209ss:

brekekekex
koax koax
brekekekex koax koax

⁷⁶ Deubner, l. c. 116-117.

enfants maréageux des sources
 poussent le vin
 harmonisé des hymnes
 ma chanson infidèle
 Koax koax
 que nous avons fait retentir
 autour du Nyctée de Zeus
 Dionysos des Marais
 lorsque en cortège aviné
 lors des danses (Chytroi)
 la foule des gens traverse mon sanctuaire
 brekekekex koax koax.

Il a échappé à tous ceux qui se sont occupés longuement des Chytroi et des Choes que Dionysos est un dieu des lacs et des marais (en grec *limné* = lac, et marais), et j'entends bien, non seulement à Athènes, mais ailleurs. Je suis obligé ici de me référer à mes propres travaux, à ma thèse sur les « Illyriens en Grèce et en Italie », qui présente, à part mes observations, des remarques de Samuel Wide (*Lakonische Kulte*).

Les Athéniens appelaient à son de trompette le Taureau Dionysos pour le faire sortir des eaux du lac de Lerne. A Sparte, Strabon (VIII 583) connaît un temple de Dionysos des Marais, tout comme Tausydède (II 15) nous signale le temple de Dionysos des Marais à Athènes. Wide souligne que ce Dionysos des Marais est nullement à l'Artémis des Marais, dont le temple à Sicione, se trouvait à proximité de celui de Dionysos, cf. Pausanias II 7, 4, quand on sort du temple de Dionysos et qu'on se dirige vers la place, il y a, sur la droite, le temple de l'Artémis des Marais (*Limnatis*). Strabon (VIII 559) parle d'une Artémis qui aurait eu son temple dans un marais. Entre Boies et Epidauros Liméra il existait (Paus. III 21, 16) un temple de l'Artémis des Marais, en grec la « *Limnatis* », qu'on retrouve aux confins de la Laconie et de la Messénie (*Limnatis*, Paus. IV, 4, 2), en Achée (*Limnatis*, Paus. VIII 20, 7-8) et en Arcadie (*Limnatis*, Paus. VIII 21, 11). En outre, le même Pausanias connaît à Sparte un lieu-dit le *Limnatis* d'Orthia consacré à Artémis (Paus. III 16, 17). C'était un temple dans les marais, comme le *Limnatis* de Dionysos à Athènes.

L'emplacement de ce temple a été retrouvé, faisant l'objet de fouilles minutieuses. R. M. Dawkins et H. J. Rose « *The Sanctuary of Artemis Orthia* » sont arrivés à la conclusion que la déesse Orthia avait été amenée en Grèce par l'invasion dorienne, et qu'en aucune façon ses traces ne peuvent être suivies jusqu'à l'époque mycénienne. Son nom présente beaucoup de variantes : *Ὀρθία*, *Φορβία*, *Φορβία*, *Ὀρθία*, *Φορβία*, *Ὀρθία*, *Φορβία* etc. A propos du suffixe des deux dernières formes, « *Wilamowitz* » rappelle très pertinemment le nom de l'Ar-

— Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I, 189, note 1.

témis Hemerasia, la déesse au temple de laquelle le devin Mélampous amena les filles de Proitos (= le frère d'Acrisios) pour les guérir de leur folie (Paus. VIII, 18, 8).

Orthia est la même déesse que la Reitia des Vénètes de l'Adriatique. Le sanctuaire de Reitia (= *Rektia) semble devoir être identifié à celui où, d'après Strabon V 215-216 (cf. ci-dessus 17), Diomède aurait été honoré en compagnie de l'Artémis étolienne. Le nom d'Orthia semble être formé sur l'adjectif ὀρθός «droit», tout comme le nom de la déesse vénète Reitia paraît dérivé du vénète *reitos, provenant de *rektos «droit», apparenté au latin *rectus*. Le rapport phonétique entre *rektos et *reitos est le même que celui qui existe entre le latin *octo* et le français *huit*. Il ressort des travaux d'Altheim⁷⁸, bien qu'il n'entende pas la chose ainsi, que le passage de *k* à *h* devant *t* est une isoglosse qui comprend l'ombrien, le vénète et le celtique. Sémantiquement, *rectus* correspond à ὀρθός. Mais les racines ne sont pas les mêmes. On a d'une part le verbe *regere* et sa famille «tendre, diriger, faire aller droit», et de l'autre côté une racine qui désigne la croissance, l'élévation: sanscrit *vr̥dh-*, slave *родити* (*roditi*)⁷⁹. Le slave s'est orienté principalement vers la signification de naissance et d'engendrement, la naissance étant considérée comme le début d'une ascension prospère. Parallèlement, la notion de «matin» est considérée par le slave comme le début d'une ascension, sans doute comme de l'ascension du soleil: cf. polonais *rano* «matin», provenant de **grōdhnom*. Le grec forme le nom du «matin» avec la même racine: ὄρθρος, mais avec le suffixe *-ro* au lieu du suffixe *-no* du slave. J'ai exprimé l'opinion, dans ma thèse (82-83, 138-139), et cela en accord avec Nilsson, qu'Artémis Orthia offre bien des analogies avec Artémis Korythalia, la déesse -nourrice. J'ai relevé (*ibidem*), après Halberstadt, que le type de l'Artémis-nourrice est étroitement lié, et probablement identique, à la déesse de l'Aurore, la nourrice du divin nourrisson Dionysos: Leukothéa, en latin *Mater Matuta*. On comprendra maintenant pourquoi la notion du matin est liée à celle de la nourrice *Mater Matuta*. La nourrice fait croître l'enfant comme croît et s'élève un soleil dans l'aurore. Pour bien se représenter le lien qui unit l'idée de croissance ou d'augmentation par la nourriture (sanscrit *vr̥dh-*) à celle d'ascension et de hauteur, il suffit de penser au latin *altus* «haut», qui est le participe du verbe *alere* «nourrir». C'est ainsi que s'explique sémantiquement le sanscrit *ūrdhvá-* «debout, dressé» et le grec ὄρθός «debout, dressé», quelle que soit la correspondance phonétique exacte de ces deux adjectifs. On ne peut pas douter de leur parenté et qu'ils ne soient formés sur la même racine dissyllabique dont je viens de citer quelques représentants; ses sens varient entre «nourrir, augmenter», «lever, se lever», «faire naître», «debout, droit, dressé», «matin». Le dictionnaire de Walde-Pokorny, à juste titre, considère tous ces éléments comme génétiquement, donc étymologiquement liés les uns aux autres. Le dictionnaire de Walde-Hofmann confirme cette opinion, s. v. *arduus*.

⁷⁸ Altheim, *Welt als Geschichte* 1941, page 361, avec toutes les nuances du problème; mais il en tire des conclusions fausses.

⁷⁹ Cf., à propos du slave *родити* (*roditi*), les formes *ῥοδιάια*, *ῥοδιάσια*.

Toute une partie essentielle du monde caractéristique de la divinité appelée Orthia vient de se révéler dans le simple alignement des données grammaticales. Nous n'aurons pas de peine à comprendre, dès lors, pourquoi cette déesse porte un nom qui paraît formé sur celui de Dionysos Orthos. Nous avons consigné déjà la précieuse indication de Philochoros (chez Athénée II, 38c), d'après quoi Amphictyon aurait dressé un autel à un Dionysos Orthos et aux Nymphes, en souvenir du fait que ce dieu aurait appris aux hommes à mêler d'eau leur vin (cf. aussi ma thèse, p. 84). Tout se présente à nous en se complétant et se corroborant d'une manière parfaite, sans que nulle part nous forcions les textes à donner plus qu'ils ne peuvent. Je veux dire que Dionysos, dans un cadre dont nous entrevoyons déjà les linéaments, se trouve impliqué dans le mythe d'Amphictyon-Deucalion, dans le monde naissant et lumineux du Déluge, une sorte de grand marais. Usener attire l'attention sur une donnée transmise par le poète tragique Philiskos (cf. *Sintfluthsagen* 125, avec bibliographie) : Dionysos se rend à Dodone pour demander à l'oracle de Zeus un moyen de guérir sa folie. Il arrive alors vers un lac dont les eaux étaient gonflées par une pluie d'hiver. Tout embarrassé, il aperçoit des ânes qui s'approchaient de lui à la nage. Il attrappe l'un d'eux, monte dessus, et se laisse ainsi transporter par-dessus les flots, sans même que les eaux le mouillent. A Dodone il est guéri de sa folie.

L'âne, tout comme le bouc et le taureau, joue un rôle important dans le cycle de Dionysos. Qu'on se souvienne du vers 159 des Grenouilles d'Aristophane, où l'on voit « l'âne conduisant les mystères ».

Voici maintenant comment Usener résume ses impressions : « Nous devons accorder une grande importance au fait, bien mis en relief par le récit de Philiskos, que ce fut en traversant un lac gonflé par les pluies, un déluge en petit, que le dieu put arriver à son but. »

J'avais consigné ci-dessus la tradition rapportant que les fondateurs de l'oracle de Dodone étaient Deucalion et Pyrrha, lesquels auraient vécu dans le pays des Molosses. On voit donc, et c'est cela que je désirais montrer, qu'il n'y a pas moyen de dissocier le mythe de Dionysos de celui de Deucalion. En outre, c'est dans le nord-ouest illyrien, c'est chez les Molosses que s'étaient conservées les versions les plus archaïques du mythe du déluge et de l'enfant divin Dionysos, dans son cadre primitif de marécage.

Je ne veux pas reprendre, après tant d'autres, la question difficile et controversée des rapports entre Apollon et Dionysos à Delphes. Je me permettrai seulement d'ajouter aux débats une contribution minuscule il est vrai, mais non dépourvue d'importance. Mon étude aura montré, je l'espère, que les fondateurs des oracles de Dodone et de Delphes étaient des devins d'origine barbare, des Thraco-Illyriens. Une des figures les plus curieuses de cette espèce de visionnaires semble être celle de Mélampous. C'est lui, par ses pieds noirs, et le devin Amphilochos, par ses attaches géographiques et mythiques, qui constituent un trait d'union entre Argos et les territoires illyro-épirotes, entre Argos et les devins de Dodone aux

pieds jamais lavés. Quels sont les rapports de ces devins avec Apollon d'une part et d'autre part avec Dionysos ? Poser cette question, cela veut dire formuler d'une manière aiguë et sur une base nouvelle le problème des rapports entre Apollon et Dionysos à Delphes.

Au cours de sa généalogie détaillée des Mélémpodides, Homère nous apprend (Odyssee XV, 245-246) que le devin Amphiaraios était le favori très aimé de Zeus et d'Apollon. J'attribue une importance toute particulière à cette indication, qui n'a pas sa pareille dans le reste de la généalogie et qu'Homère a bien voulu donner à propos d'Amphiaraios. Elle veut dire que ce devin était aimé aussi bien de Zeus, le maître du sanctuaire prophétique de Dodone, que d'Apollon, le maître de l'oracle de Delphes. L'Iliade connaît déjà l'oracle d'Apollon à Delphes (IX, 405) tout comme celui de Zeus à Dodone (XVI, 233ss.). Peut-on déceler, sinon chez Homère, qui n'aime pas Dionysos, du moins chez un auteur pas trop récent, les preuves d'un rapport entre les devins Mélémpodides et Dionysos ? Le vieil Hérodote (II, 49) avait entendu dire que le propagateur du culte de Dionysos chez les Hellènes était précisément le devin Mélémpous. C'était lui qui d'après l'opinion d'Hérodote, avait donné aux Hellènes, bien que sous une forme voilée, les premières explications relatives au nom même de ce dieu, aux sacrifices qu'on lui faisait, et à la fameuse procession phallique. D'autre part, Hérodote (IX, 34) raconte que les Argiens, effrayés par une vague de folie qui s'emparait de leurs femmes, s'adressèrent, dans leur détresse, à Mélémpous. Bethe (Thebanische Heldenlieder 173 à 174) a démontré clairement que pour une tradition très ancienne (Hésiode) l'auteur de la démence des Argiennes, et en particulier des filles de Proitos, était Dionysos. Comme le dit Bethe, la méthode employée par Mélémpous pour guérir ces femmes semble elle-même avoir quelque chose de dionysiaque: *μετ' ἀλαλαγμοῦ καὶ τινος ἐνθρόνου χορείας*, chez Apollodore II, 2, 2, 7 (avec un faux renvoi de Bethe, qui met III pour II). Ces danses exécutées par un être possédé de Dionysos, ces cris, rendirent la raison aux filles de Proitos.

Mais nous avons vu (page 40) que d'après Pausanias Mélémpous conduisit les démentes au sanctuaire d'Artémis Hemerasia pour les guérir, et le même Pausanias rapporte (II, 18, 4) que les auteurs de cette folie des Proitides, c'étaient Apollon et Artémis, qu'il s'agissait d'apaiser. Pausanias, au même endroit (II, 7, 7), nous révèle qu'Apollon et Artémis eux-mêmes, après avoir tué le serpent Python, et ne s'étant pas encore lavés de cette souillure, avaient été saisis de terreur, et que cette terreur divine avait rendu malades les habitants de la région.

Nous sommes au seuil d'un grand mystère, au point de rencontre du monde dionysiaque et du monde apollonien. Mélémpous, cet être apollonien, en même temps que propagateur du culte de Dionysos, exécute dans le temple d'Artémis Hemerasia (Pausanias) des danses dionysiaques (c'est la seule interprétation possible du texte d'Apollodore) pour guérir une folie provoquée ou bien par Dionysos, ou bien par Apollon et Artémis en proie eux-mêmes à un affolement. Sans doute, Mélémpous exécutait une de ces danses uniquement propres à Dionysos

et à Artémis, dont on nous parle d'autre part, et dont nous pouvons maintenant, enfin, entrevoir la signification, fût-ce très imparfaitement⁸⁰. Et que signifie la terreur éprouvée par Apollon et Artémis, après cet exploit qui consistait à tuer le monstre ? Cela ne peut être que l'affolement de celui dont les mains sont encore rouges du sang d'un meurtre, même si ce meurtre était juste. C'est maintenant le lieu de faire intervenir un personnage placé dans les mêmes conditions que le dieu Apollon et la déesse Artémis errant à la recherche d'une purification et secoués de terreur. Ce personnage, simultanément, nous amènera au cœur même du complexe des Anthestéries, bien que le rôle qu'il y joue ait été complètement méconnu des critiques : Oreste.

Lui, Oreste, l'étranger, le maudit, le fou, vient à Athènes pour se faire juger, pour se faire laver du crime qu'Apollon lui avait imposé et pour lequel maintenant ce même dieu le poursuit. Va-t-on l'admettre au banquet des Anthestéries ? Oreste lui-même, par la bouche d'un poète tragique (Euripide, Iphigénie en Tauride 947 à 960) nous donne la réponse :

« Lorsque j'y arrivai, aucun des étrangers ne fut d'abord disposé à m'accueillir. Ceux qui avaient encore quelque sentiment de l'honneur me présentaient les mets de l'hôte sur une table à part, tout en restant sous le même toit que moi. Par leur silence ils me réduisaient habilement au rôle d'un être indigne de la conversation, afin que je fusse exclu de leur manger et de leur boire. Ils festoyaient en remplissant d'une mesure de vin un vase égal pour tous et donc chacun avait un exemplaire pour lui tout seul. Et moi, je ne daignai pas critiquer et confondre mes hôtes, je souffrais en silence et faisais semblant de ne rien savoir, poussant de grands gémissements sur ce que j'étais le meurtrier de ma mère. J'entends dire que mes malheurs sont devenus une cérémonie pour les Athéniens, et qu'il est encore aujourd'hui de coutume que le peuple de Pallas fasse honneur au vase en forme de channe. »

Plutarque fournit le même *αἴτιον* de la fête des Choes.

Oreste au milieu des Anthestéries, la critique moderne a cherché à l'éliminer. Deubner estime qu'il s'agit là simplement d'une manière habile d'expliquer pourquoi chacun avait sa propre channe lors du concours de boisson, tandis que dans les autres occasions l'on se servait de récipients communs. Cette impression de Deubner (car ce n'est pas autre chose qu'une impression, quoiqu'il la présente comme un fait acquis) se révélera trompeuse dès qu'on voudra bien se donner la peine d'examiner un peu le personnage d'Oreste. Il est inconcevable que les deux grands ouvrages (de Deubner et de Nilsson) ne se soient pas donné cette peine.

Il y a plusieurs traditions d'Oreste demandant à être jugé et purifié. Celle qui

⁸⁰ Sur les danses de Dionysos et d'Artémis, cf. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 149ss. Que dans le cas de Mélampous et des Proitides, la danse ait eu le caractère de celles qu'on exécutait pour guérir les maladies, ce n'est pas douteux. Mais il ne faut pas oublier non plus qui est Mélampous, et quelle est, ici, la maladie : une folie dionysiaque.

finit par éliminer les autres, on la connaît bien: c'est Apollon, et l'Aréopage d'Athènes, qui libéra Oreste de la malédiction dont le dieu l'avait lui-même accablé. A part cette tradition, il y en avait d'autres, non moins anciennes que celle d'Athènes: celle ou celles du Péloponèse.

D'après Pausanias (II, 31, 8), des événements semblables à ceux que raconte Euripide se seraient passés à Trézène: on ne voulait pas y recevoir Oreste; le reste du récit diverge. Trézène se trouve en Argolide. Un auteur relativement ancien (Phérékydès l'Athénien, d'après le scholiaste à Euripide, Oreste 1645) rapporte qu'Oreste, fuyant les Erinyes, se présenta en suppliant dans un temple d'Artémis, et que la déesse chassa les Erinyes qui voulaient le tuer. La localité aurait emprunté à cet événement le nom d'Oresteion. Grâce à Pausanias (VIII, 3, 2) nous savons que cette localité se trouvait en Arcadie, et le même auteur nous apprend (VIII, 44, 2) que l'Artémis dont parle Phérékydès était appelée la «Prêtresse»: Hiereia. Il est intéressant de voir que l'autre nom du lieu-dit Oresteion était Oresthasion (Pausanias VIII, 3, 2 et VIII, 44, 2). Mais, nous dit encore Pausanias (VIII, 3, 2), Oresthasion-Oresteion fut fondée par Orestheus, fils de Lycaon, lequel à son tour était le fils de Pélasge. La généalogie de Pélasge nous rapproche du nord. Et voici maintenant que nous sommes ramenés au Déluge et aux Anthestéries.

Car cet Orestheus fils de Pélasge est considéré par une autre tradition, fort ancienne, comme le fils de Deucalion. Le vieil Hécatee de Milet (fragment 341) rapporte qu'Orestheus, fils de Deucalion, s'étant rendu en Etolie, sa chienne mit au monde une souche qu'il enterra et dont sortit une vigne aux grappes abondantes. De ce fait, il appela son fils Phytios. Celui-ci engendra Oineus, appelé ainsi d'après le nom du fruit de la vigne. Pausanias (X, 38, 1), voulant expliquer le nom des Locriens Ozolai (de la Locride occidentale, voisine de l'Etolie) déclare qu'Orestheus, fils de Deucalion, régnait dans cette contrée. Sa chienne mit au monde une souche qui, après avoir été enterrée, donna naissance, le printemps venu, à une vigne. Les Ozolai tireraient leur nom de celui des branches (grec: ozos) de cette vigne.

Même si l'on admet, ce qui est vraisemblable, que l'on se trouve, chez Pausanias, en face d'un cas d'étymologie populaire, on est obligé de reconnaître que le souvenir d'Orestheus fils de Deucalion est conservé tenacement par les Anciens.

Ayant rencontré dans le Péloponèse un Orestheus fils de Lycaon, et attaché en même temps qu'Oreste à l'histoire d'un temple d'Artémis, force nous est d'admettre qu'Orestheus l'Etolien ou le Locrien, fils de Deucalion, est identique, lui aussi, à Oreste. Car on ne peut séparer Oreste instituant la coutume des concours de boisson aux Anthestéries athéniennes, d'Orestheus apportant aux Etoliens la découverte du vin. Cette observation capitale avait déjà été faite, il y a exactement 120 ans, par Welcker (Nachtrag zur äschyl. Trilogie, 186). Elle fut reprise par Lübbert (Ind. Schol. Bonn. per mens. æst. 1888, p. XIX) et corroborée par Samuel Wide (Lakonische Kulte 82-83).

Oreste et Apollon, Oreste et Artémis ou sa prêtresse Iphigénie, Oreste et Dionysos, Oreste et Deucalion, toujours nous rencontrerons ces éléments mêlés, car ce sont eux qui forment la substance d'un grand mythe dont sont issues les Anthestéries et puis, ne l'oublions pas, la tragédie grecque.

Si quelqu'un prenait ombrage qu'Orestheus fût le fils de Lycaon, je lui rappellerais que ce Lycaon doit avoir quelque rapport avec l'Apollon Lykeios et le héros ou le dieu Lycôreus-Lycôros fils d'Apollon, qui reçut sur la Lycôreia du Parnasse Deucalion et les Hyantes.

Welcker⁸¹, Lübbert et Wide estimaient qu'Orestheus-Oreste, personnage représentatif de la vigne, était à l'origine absolument distinct d'Oreste fils d'Agamemnon. Cette hypothèse me paraît fausse. Elle émane du manque d'information de ces savants, qui ne s'étaient pas occupés sérieusement des Anthestéries et de leur signification d'ensemble. Lübbert, qui a eu le génie de reconnaître en Oreste Dionysos⁸², n'aurait pas limité ce dieu à la fonction de vigneron, s'il avait bien réfléchi au meurtre, à la souillure qui caractérise l'existence d'Oreste, et s'il avait donné toute l'importance qu'elles méritent aux cérémonies lugubres du dernier jour des Anthestéries, les Chytroi.

D'après un fragment d'Elieen (frg. 73), corroboré par Suidas s. v. Choas⁸³, des Etoliens qui apportaient à Athènes le don du vin furent assassinés. Il s'en suivit une mauvaise récolte, et il fallut laver cette faute, il fallut : «faire des libations chaque année sur ceux des Etoliens qui étaient morts injustement, et célébrer la fête des Choas».

Nilsson relègue cette indication capitale, cette relique précieuse entre toutes, dans une note infrapaginale, comme une simple curiosité (Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 562, note 1). Elle est en effet dépourvue d'importance pour ceux qui, comme Deubner, Nilsson et d'autres encore, font le tour de force d'étudier les Anthestéries sans porter leur attention sur Oreste, et sans même mentionner Orestheus l'Etolien, le fils de Deucalion.

Les Chytroi, cette cérémonie consacrée aux victimes du Déluge, et les Choes consacrées aux Etoliens assassinés, aux hommes d'Orestheus fils de Deucalion, voilà de quoi faire réfléchir. Il n'est pas exclu que l'histoire des Etoliens assassinés se rapporte en réalité aux Chytroi plutôt qu'aux Choes. De toute manière, on voit que les Anthestéries sont assombries d'un crime, qu'il fallait laver.

Usener, que j'ai cité déjà abondamment, a eu un tort. C'est de ne pas s'occuper des rapports de Dionysos des Marais avec Artémis des Marais. Wide, tout en s'en occupant, n'a pas compris que cela témoignait, en dernière analyse, d'un monde diluvien. Mais par une autre voie, par un exemple que j'ai cité ci-dessus, Usener a démontré les rapports de Dionysos avec le monde diluvien. En outre, et je l'ai déjà indiqué, Usener conçoit le mythe de Deucalion comme le produit de deux

⁸¹ Nachtrag zur äschyl. Trilogie 211.

⁸² Déjà Welcker semble avoir compris les choses ainsi; cf. l. c. 186.

⁸³ Suidas confond ici. Choai «libations» avec Choes «Channes». Cf. à ce propos Nilsson l. c. 562, note 1.

motifs distincts. D'abord une genèse, une émergence du monde, dans la lumière, sur un marécage. Puis le motif de la faute, du crime puni par le cataclysme.

La fête athénienne des Anthestéries que la critique moderne cherche à disloquer en éléments incohérents⁸⁴, représente en réalité une suite logiquement agencée de cérémonies religieuses inspirées par une pensée unitaire. Mais cette fête est si archaïque, si étrange, qu'il fallait amasser une masse énorme de documents empruntés à toutes sortes de domaines pour être en état d'entrevoir son unité et son origine. Dionysos appartient au Déluge, comme enfant de lumière, flottant sur les eaux primitives. La tâche de la science moderne consistera à chercher ce que signifient les victimes du Déluge, ce que signifie l'assassinat des Etoliens, ce que veulent dire ces cérémonies pour les morts. Mais en tout cas, j'espère que mon travail aura montré que Dionysos ne peut pas être écarté de cette enquête sur les trépassés.

⁸⁴ Nilsson reconnaît que l'élément dionysiaque, primitivement distinct de la fête des morts, était peut-être (sic!) complètement amalgamé avec celle-ci, à l'époque historique. Mais, désormais, le problème des Anthestéries ne consiste pas à remonter à l'époque des cavernes, mais à savoir ce que représente la notion de crime et de culpabilité qui est attachée à la fête des morts, et qui, d'autre part, motive la présence d'Oreste (et de Dionysos) dans ce complexe.

Beitrag zum Verständnis des Thukydides

Von *Walter Müri*

Diese Studien sind aus der Interpretation eines einzelnen Kapitels der Diodot-Rede (3. 45) herausgewachsen; darum ist dieses Kapitel, ohne besonderen Kommentar, zur Einleitung und Einstimmung, in Übersetzung vorangestellt. Es waren die Aussagen über den *Menschen*, die in diesem Abschnitt besonders interessierten. Indem Gleiches und Zugehöriges sich anschloß, ist ein Versuch zu einer Anthropologie des Thukydides entstanden, der zum Verständnis des Schriftstellers beitragen möchte. Der Versuch ist auch dadurch fragmentarisch, daß einzelne Fragen, die in den Rahmen einer Anthropologie gehören dürften, nicht eingehender untersucht sind, z. B. die Bezugssysteme, Aufbau und Geltung des Normativen, das Verhältnis des Einzelnen zum Staate. Auch wurde darauf verzichtet, Thukydides aus der Tradition und seiner Umwelt zu erklären. Böte es vielleicht auch einen besonderen Reiz, zu verfolgen, was er aus der Gedankenwelt vor und neben ihm übernommen und wie er es zu seinen Gedanken gemacht hat, so war doch die Überzeugung lebhafter, gegründeter, ein Schriftsteller dieses Formates sei aus sich selbst zu verstehen.

Die Forschung über Thukydides hat in den letzten Jahrzehnten, neu bestimmt durch das Buch von Eduard Schwartz, vor allem die Entstehung des Werkes zu erhellen gesucht; sie ist zudem seit den Dreißigerjahren, wenigstens thematisch, durch die offene politische Aktualität des Werkes angeregt worden¹. Für ein unmittelbares und ein den geistigen Dimensionen des Textes angemessenes Verständnis, wie es sich einmal von neuem in einem Kommentar niederschlagen sollte, scheint noch manches zu fehlen, für das Verständnis der einzelnen Stelle, wie für die Erhellung wichtiger Begriffe und Konzeptionen des Thukydides. Der Ertrag der Forschung scheint mir – in dieser Hinsicht – etwa darunter zu leiden, daß die Vorstellungen, Urteile, «Positionen» des Thukydides in ihrer eigentümlichen Ausprägung und in ihrer nuancierten und variierten Terminologie zu wenig genau erfaßt sind. Über Arbeiten wie diejenigen von Regenbogen, Landmann, Rose Zahn, Patzer, Kakridis darf man deshalb nur dankbar sein².

¹ Es sind allein über den Melierdialog zwischen 1930 und 1939 fünf Publikationen erschienen (de Sanctis, *Rendiconti Acc. d. L.* 1930; Méautis, *Rev. des ét. gr.* 1933; Deininger, *Diss.* Erlangen 1938; Bartoletti, *Riv. di fil. class.* 1939; eine holländische Übersetzung, Amsterdam 1939).

² Regenbogen, *Thukydides als politischer Denker*, *Hum. Gymn.* 1933, 2f.; G. P. Landmann, *Interpretation einer Rede des Thukydides*, *Diss.* Basel 1932; Rose Zahn, *Die erste Periklesrede*, *Diss.* Kiel 1934, besonders Teil IV; H. Patzer, *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage*, *Diss.* Berlin 1937; J. Th. Kakridis, *Epitaphios-Interpretationen*, *Wiener Studien* 56, 1938. – A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1945, war noch nicht zugänglich.

Wenn auch eine Auseinandersetzung mit den Hypothesen über die Abfassungszeiten, Retraktionen usw. zu der vorliegenden Untersuchung nicht gehört, so ist doch zum voraus zu erklären, daß an einer durchgehenden *Einheit der Konzeption* kein Zweifel besteht und daß ein Thukydides, dem die Fähigkeit zu einer gleichzeitigen Mehrheit von Aspekten in der Ausbreitung und Durchdringung seines Gegenstandes nicht zuerkannt würde, zu dünn gesehen wäre. Die Abstufung und Komplexität der Motivation, die vielseitige Strahlung und die bewußte Brechung des Gedankens sind ja in jeder Texteinheit zu erkennen, und wie erst im stilistischen Ausdruck³.

Das was als Grundton nicht nur an einer einzelnen Stelle, sondern immer wieder durchdringt, was als Koordinaten der mannigfaltigen Gedankenlinien – Gedankenkörper würde man bei Thukydides am liebsten sagen – sich erweist, das sollte hier an einem einzelnen Thema, an der Anthropologie, anzudeuten versucht werden, auch wenn in der Darstellung manche Überschneidung vorkommen, manche ergiebige Textstelle wiederholt zitiert werden muß.

3. 45

«In den Staaten ist also die Todesstrafe auf viele Vergehungen gesetzt, die der vorliegenden nicht gleichkommen, sondern weniger schwer sind. Gleichwohl setzen (die Menschen)⁴, von der Hoffnung erhoben, alles aufs Spiel, und noch nie ist einer mit der verzagten Meinung, er werde mit seinem Vorhaben nicht obenauf kommen, in das Wagnis hineingeschritten. 2. Und so auch ein Staat: welcher Staat hat denn schon, den Abfall vorbereitend, seine Machtmittel – seien es eigene oder ein Bündnis mit andern – für allzu schwach gehalten und so den Abfall unternommen? 3. Ja, alle neigen von Natur aus dazu, im privaten wie im öffentlichen Leben, sich zu vergehen, und kein Gesetz wird sie davon abhalten, solange auch schon die Menschen mit allen Arten von Strafen, in fortschreitender Verschärfung, auf alle Weise versucht haben, ob sie wohl von den Verbrechern weniger Unrecht erleiden möchten. Es ist auch wahrscheinlich, daß vor alters auf die höchsten Verbrechen mildere Strafen gesetzt waren; da aber Übertretungen immer wieder vorkamen, sind die meisten Strafen mit der Zeit bis zur Todesstrafe erhöht worden. Gleichwohl fehlt es auch so nicht an Übertretungen. 4. Also muß man entweder eine noch gefährlichere Abschreckung erfinden, oder nichts vermag hier überhaupt Einhalt zu tun.

Sondern (so ist es): die Armut erzeugt unter dem Drucke der Not die Verwegenheit; die Verfügung über alle Mittel erzeugt – aus Überhebung und Selbstgefühl – die Gier nach mehr, und (ebenso) treiben die übrigen Lebenslagen, wie jede jeweils von irgendeinem übermächtigen, unersättlichen (Antrieb) beherrscht wird, durch die Leidenschaftlichkeit des Menschen bis zu den letzten Wagnissen.

5. Und Hoffnung und Begierde sind überall dabei, die Begierde voran, die

³ «Aspektverschiedenheiten dürfen nicht ohne weiteres genetisch ausgemünzt werden» (Patzler, als Fazit der Untersuchungen von Kakridis, in der Besprechung von Bizers Untersuchungen zur Archäologie, *Gnomon* 1940, S. 364).

⁴ In Klammern: Ergänzungen der Übersetzung.

Hoffnung auf dem Fuße hinterher, und beide richten das größte Unheil an, jene, indem sie den Plan sich ausdenkt, diese, indem sie die Gunst der Umstände voraussetzt; und da sie beide unsichtbar sind, sind sie mächtiger als die Abschreckungen, die man doch sehen kann. 6. Und neben ihnen trägt auch das Glück nicht weniger dazu bei, (die Menschen) anzustacheln. Denn bisweilen hilft es unerwartet und treibt manchen an, auch mit allzu dürftigen Mitteln den Einsatz zu wagen, und noch mehr die Staaten, um so mehr, da es um das Höchste geht: um Unabhängigkeit oder um die Herrschaft über andere; und im großen Haufen hat noch jeder blind sich selbst überschätzt.

7. So ist es einfach unmöglich – und es zeugt von großer Torheit, wenn einer dies meint –, (den Menschen) sei es durch die Macht der Gesetze oder durch irgend eine andere Abschreckung aufzuhalten, wenn einmal die menschliche Natur in Bewegung gekommen ist und etwas durchzusetzen strebt.»

ἐλπίς

ἐλπίς ist die Erwartung und dann die Hoffnung auf erfolgreichen, glücklichen Ausgang. Sie setzt also einen Willen, ein Begehren zuerst voraus (3. 45. 5; 6. 15. 2; 4. 108. 4).

Bei allem, was der Mensch unternimmt, ist ἔρως, Begehren, und ἐλπίς, eine hoffnungsvolle Erwartung (3. 45. 5): ein befangener, blinder und schönfärbender Entwurf der Zukunft. Erfolg stärkt die Hoffnung, gegenwärtiges Glück oder Gelingen nährt sie (4. 17. 4; 4. 65. 4). Sie ist auf einen *künftigen* Vorteil gerichtet, jedenfalls auf ein ἀφάνες (2. 42. 4).

Hoffnung kennt keine Überlegung; denn die Menschen sind gewohnt, wo sie begehren, sich der nicht prüfenden Hoffnung zu überlassen, was sie aber nicht begehren, durch willkürliche Überlegung zu verwerfen (4. 108. 4). Hoffnung ist also nicht nur die Begleiterin, sondern die Dienerin des Begehrens. Vor einer gefährlichen Entscheidung fordert Demosthenes (4. 10) seine Leute auf: keiner soll in dieser Zwangslage verständig scheinen wollen, indem er die ganze bedrängende Gefahr zu ermessen vorgäbe, vielmehr soll er unbedenkend voller Zuversicht – ἀπερισκέπτως εὐελπίς – drauflos gehen. In einer Notlage hat die Überlegung keinen Platz mehr, hier rechnet der Feldherr mit der Hoffnung als mit einer Kraft, die die Leistungskräfte des Menschen durch das Affektive hindurch befreit.

Wo ἐλπίς im Spiele ist, sagen die Athener den Meliern, da ist Täuschung: in der Gefahr ist sie zwar ein Trost; aber sie schadet, sie ist «von Natur verschwenderisch» (5. 103).

τύχη

τύχη, τύχαι, ξυντυχίαι sind die äußeren Umstände und tatsächlichen Gegebenheiten, die der handelnde Mensch vorfindet und die sein Tun begünstigen oder vereiteln können. Was in einer besonderen Situation jeweils τύχη genannt werden soll, ist eigentlich nur negativ zu fassen, insofern das Wort τύχη immer das bezeich-

net, was dem planenden und handelnden Menschen sich *nicht* oder *nicht mehr* fügen will. So ergäbe sich leicht – zur Illustrierung – das Bild eines Raumes des Handelns, mit beweglicher Begrenzung, die vor dem Einen weiter zurückweicht als vor dem Andern.

Vor den Kamarinäern führt Hermokrates aus (6. 78. 2): wenn die Kamarinäer wünschten, Syrakus möchte den Athenern unterliegen, damit es maßvoller würde, aber doch um ihrer eigenen Sicherheit willen weiter bestehen, so hoffen sie nicht einen Wunsch, der in den Möglichkeiten des Menschen liegt. Denn es ist ausgeschlossen, daß derselbe Mensch zugleich Verwalter des Begehrens und der *τύχη* sei.

Menschliches Wollen bricht sich also an der Tyche; derselbe Hermokrates sagt (4. 64. 1): er möchte nicht in törichtem Ehrgeiz meinen, er sei, wie er Herr über das eigene Denken sei, in gleicher Weise Herr über die Tyche, «die ich nicht beherrsche».

Tyche ist also im Planen der Bereich des Unberechenbaren; darum heißt sie bei Thukydides auch *ὁ παράλογος*. Je größer der berechnende, durchdringende Geist, um so größer der Bereich dessen, was sich bestimmen und verwirklichen läßt. Erkennbares gehört nicht zur Tyche, z. B. die Machtmittel des Feindes, das Terrain; *παράλογος*, d. h. Tyche ist das Unberechenbare, z. B. daß kein hindernder Gegenwind weht. Es ist immer erst aus der Rückschau festzustellen, wieviel die Tyche am Ausgang mitbeteiligt war.

Der vorausschauende, planende Mensch will alles, was in den Bereich der Tyche gehört, ausschalten, zurückschieben, um auf dem Felde seiner Tätigkeit (z. B. in seiner Strategie in Sizilien) ihr nicht zu begegnen. Wer Erfolg haben will, kennt, sofern er einsichtig genug ist, Grenzen, vor denen er anhält. So Nikias: Ich weiß, daß wir vieles noch sorgfältig planen müssen, daß wir in noch mehrerem Glück haben müssen, was aber schwierig ist, da wir Menschen sind. Darum will ich bei der Ausfahrt mich so wenig als möglich der Tyche überantworten, indem ich meine Sicherheit in der nach menschlichem Ermessen vorbereiteten Rüstung finde (6. 23. 3; vgl. 5. 16. 1: *ὅστις ἐλάχιστα τύχῃ αὐτὸν παραδίδωσι*).

Die Tyche des Herodot⁵: die göttliche Fügung, das gewirkte Wunder, kommt bei Thukydides nur vor, um als inhaltleeres Wort erwiesen zu werden.

In der Unterredung mit den Meliern haben die Athener den Meliern jede Hoffnung auf Rettung ausgeredet: Hoffnungen trügen, und hoffentlich gleichen die Melier nicht den vielen, die sich, obschon es ihnen noch möglich wäre *ἀνθρωπείως* sich retten zu lassen, zu den unsichtbaren Hoffnungen wenden, nachdem die greifbaren Hoffnungen sie im Stiche gelassen haben (5. 103).

ἀνθρωπείως gerettet werden, heißt: mit Möglichkeiten, die Menschen zugänglich und verfügbar sind.

Die Melier greifen das Thema auf: auch wir sind überzeugt, daß es schwierig ist, gegen eure Macht und gegen die Tyche zu kämpfen, wenn diese nicht beiden Parteien gleich gewogen ist. Gleichwohl setzen wir unser Vertrauen auf die gött-

⁵ *θελῇ τύχῃ* z. B. Hdt. 3. 18 γ, 4. 8.

liche Fügung (*τύχη ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), daß wir nicht unterliegen; denn wir treten als Reine Ungerechten gegenüber. Sodann wird, was uns an Macht fehlt, durch die Macht der Lakedämonier ergänzt (5. 104). Neben der Bemessung und Berechnung der Macht gibt es also noch eine Erwägung der Chancen: und über der menschlich errechenbaren Chance oder Aussichtslosigkeit gibt es das Eingreifen der Götter: das wird denen, die im Rechte stehen, zugute kommen. Die Zuversicht der Melier ist also nicht *ἄλογος* (5. 104).

Und nun die Elimination der göttlichen Tyche durch die Athener: sie trennen scharf zwischen dem, was nach der *Meinung* der Menschen (*δόξη*) den Göttern zusteht, und demjenigen, was die Menschen unter ihresgleichen wollen; dann unterstellen sie beide Bezirke einer und derselben Gesetzmäßigkeit. 5. 105: Wir glauben freilich, sagen sie, daß auch wir nicht von dem Wohlwollen vom Göttlichen her im Stiche gelassen werden. Denn wir begehren oder tun nichts, das außerhalb läge 1. dessen, was man über die Götter glaubt, 2. dessen, was die Menschen voneinander wollen. Wir sind überzeugt, daß das Göttliche – nach unserem Dafürhalten – und das Menschliche ganz bestimmt immerfort unter dem Zwange seiner Natur über das herrscht, worüber es Macht hat (unter dem Zwange seiner Natur: *ἐπὶ φύσεως ἀναγκῆς*: vermöge einer in seinem Wesen begründeten Notwendigkeit). Dieses Gesetz haben weder wir gegeben noch als erste danach gelebt; wir haben es als geltendes übernommen, werden es als künftig und ewig gültiges hinterlassen und machen davon Gebrauch; wir wissen, daß auch ihr und andere, wenn ihr über die gleiche Macht wie wir verfügtet, dasselbe tötet. Und so haben wir im Hinblick auf die Götter nach aller Wahrscheinlichkeit nicht zu fürchten, daß wir unterliegen.

Wichtig für den Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen einer Schicht des Geglaubten und dem Bereich des Willens. In beiden Sphären gilt – für das Göttliche darf man es annehmen, für das Menschliche ist es klar – eine nie aussetzende Notwendigkeit, jetzt, in Melos, sich manifestierend in dem sogenannten Recht des Stärkeren, welches ein Gesetz heißt und jedenfalls von Thukydides als ewig gültiges Gesetz mit den gleichen Worten charakterisiert wird wie die *ἄγραφοι νόμοι* bei Sophokles (Antigone 450ff.).

Das Innere des Menschen

Dieser blasse Ausdruck ist zu wählen, weil keiner der üblichen Begriffe Seele, Geist, Gemüt, Herz zentral oder annähernd dasjenige wiedergeben kann, was bei Thukydides strukturmäßig an der damit angedeuteten Stelle zu finden ist. Gestalt und Zusammenhang des geistig-seelischen Innern sind aus vielen einzelnen Aussagen mehr zu erraten; dem Ganzen der Psyche wendet sich keine bewußte Reflexion zu, wie sicher und kräftig auch einzelne psychische Zusammenhänge und Tatbestände beobachtet sind. Der Historiker sieht das Wirkende, das er da faßt, wo es hervortritt, mag es auch in anderer Sicht als ein Partielles erscheinen; ihn

interessiert weniger Bestand und Gestalt denn Funktion, Verknüpfung, Wechselwirkung und in allem drin die gleichbleibende Gesetzmäßigkeit. Eine Gesamtanschauung ist doch vorhanden; ihre Kontur wird aber nicht überall deutlich.

Die Form, in der Thukydides das Innere des Menschen sieht, läßt sich wenigstens zum Teil beschreiben, indem man die Bedeutung des Wortes *γνώμη*, eines wichtigen, vielfach nuancierten Begriffes erfaßt. Indes ist gleich zur Einschränkung hinzuzusetzen, daß der eine und selbe Gegenstand aus verschiedenem Aspekten in verschiedenen Termini angegangen wird.

Nikias hat eine bestimmte Vorstellung von dem labilen Temperament der Athener, von der Art, wie sie reagieren, sich Eindrücken des Augenblickes hingeben, um später aus Neigung und Gehorsam in Vergeßlichkeit und Vergeltungssucht zu fallen. Diese einmal erkannte Art der Athener setzt er in seine Überlegungen als etwas Gegebenes, Festes ein, das weiter zu differenzieren nicht not tut: «da ich eure Art kenne». Dreimal (und nur in den Worten des Nikias) steht für dieses «Art» das Wort *φύσις* (7. 14. 4; 7. 48. 4; 7. 14. 2), einmal in gleichem Sinne einfach «die Athener», einmal *οἱ τρόποι* (7. 48. 3; 6. 9. 3).

οἱ τρόποι erfaßt nicht nur das Innere, es bezeichnet auch die in der Geschichte zutage tretende Wesensart, die sich in Gewohnheiten ausdrückt: einen bestimmten, typischen Menschenschlag zusammen mit den ihm eigenen, gewachsenen Formen der Lebensgestaltung (so in der Leichenrede dreimal, einmal in einer Rede des Nikias 7. 63. 3). Der Singular *τρόπος* gilt – abgesehen von der allgemeinen Bedeutung Modalität – vorzugsweise der zeitgebundenen Lebensform (die heutige Art des Schiffsbaues, die alte Art der Siedelung, in der hergebrachten Art leben), also Wandelbarem, wenn auch das sich Wandelnde mit dem jeweiligen Menschen notwendig verbunden, als sein Spezifisches erscheint. Wo aber das gleiche Wort auf den Menschen schlechthin zielt, nennt es die unveränderliche Art des Menschen; Thukydides verweist da auf eine Grundkonzeption, über die am Schlusse zu sprechen sein wird.

Es ist an der einzelnen Textstelle klar, ob Thukydides von der spezifischen Erscheinungsform spricht, die sich neben der übrigen ethnographischen Mannigfaltigkeit hervorhebt oder ob er den unveränderlichen Menschen visiert, absehend von jeder Eigentümlichkeit des Stammes und der lokalen Entwicklung (vgl. «mit unserer – der syrakusanischen – Art verwandt» und «menschlicher Art nicht fremd» 7. 67. 2, 1. 76. 2)⁶. Je nach dem Zusammenhang fällt der Akzent dabei auf

⁶ Man hat gemeint, es sei ein Anliegen des Thukydides, die verschiedenen Stammeseigentümlichkeiten der Spartaner und Athener darzustellen, hier sei das eigentliche Ziel seiner Geschichtsschreibung zu suchen; man hat natürlich auf die Reden des ersten Buches verwiesen. Aber es ist damit nur *eine* Leistung bezeichnet und nicht diejenige, auf welche es Thukydides vor allem ankam (darüber im letzten Abschnitt). Thukydides entfaltet bewußt die unterschiedlichen Erscheinungsformen der beiden Völker. Aber er läßt, nachdem die Korinther die verschiedene Wesensart scharf gezeichnet haben (1. 68-71), Archidamos das Thema aufnehmen, abschwächen und ausdrücklich sagen: «Man darf überzeugt sein, daß die Gedanken der andern ähnlich sind; man darf nicht annehmen, daß ein Mensch vom andern sich stark unterscheidet» (1. 84. 3 und 4). Ähnlich Hermokrates (4. 61. 3 und 5): «Die Volksstämme sind von Natur aus verschieden», aber in dieser Verschiedenheit liegt

das Gewordene, Verfestigte, Sichtbare oder auf die produktive Kraft des Innern, die, immer sich selber gleich und ihren eigenen Gesetzen gehorsam, jene Typen und Ausformungen schafft; jedenfalls reicht *τρόποι* vom Formenden bis zum Ausgeformten.

Das Innenleben ist also in dieser Sicht noch nicht für sich allein genommen. In seiner inhaltlichen Fülle erscheint es in dem Worte *γνώμη*. Hier – in der *γνώμη* – ist der Mensch empfänglich oder unempfindlich für den Schmerz (2. 64. 6, 7. 75. 2), hier ist die eigentliche Stelle, wo Zuversicht wiederauflebt, wo Verzweiflung, Mutlosigkeit zu Hause sind (6. 49. 2, 2. 51. 4, 4. 55. 4), hier sind Begehren und Argwohn versteckt (1. 90. 2), hier entspringt der Impuls, bevor er in die Wirklichkeit eingreift (*ὥρμημένους τι τὸ πλέον τῇ γνώμῃ* 4. 27. 4), hier keimt der Haß, bevor er sich in Taten offenbart (4. 128. 5); Zorn und Empörung sind Teile des Innern (*τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης* 2. 59. 3; *ἀποπλῆσαι τῆς γνώμης τὸ θυμούμενον* – 7. 68. 1 – nimmt *ὀργῇ* zu Beginn des Satzes wieder auf).

Die Einheit des Innern, die mit dem Worte *γνώμη* umrissen ist und die in den vorangehenden Beispielen als Ort der Affekte erscheint, ist auch angerufen mit dem gleichen Worte, wenn die gefühlsmäßige Bereitschaft des Menschen zum Handeln berührt wird: die *Lebensstimmung*, aus der Mut, Entschlossenheit, Wille und Plan dann herauswachsen, oder ihr Gegenstück, die verzichtende Niedergeschlagenheit. Beide Stimmungen breiten sich aus in einem Felde, das die Begriffe Überhebung, Mut, Furcht, Mutlosigkeit markieren können; das zeigen die im jeweiligen Kontext zugeordneten Nachbarbegriffe *ἀναθαρσέω*, *θαρσύνω*, *καταφρονέω*, *ἀνδρεία*, *εὐφρογία*, *κατάπληξις*, *περιδείξ* κτλ.

Aber der zentrale Punkt der Stimmung (der gespannten oder der spannungsleeren Gestimmtheit), der Drehpunkt der Stimmungsumschwünge hat keine differenzierende, unterordnende Bezeichnung mehr; es geschieht in und an der *γνώμη*.

Beim Anblick dessen, was geschah, wurden sie in ihrem Herzen unterjocht (*καὶ τὴν γνώμην ἐδουλοῦντο*), heißt es von den Athenern, die vom Lande aus dem Seegefecht im großen Hafen von Syrakus zusahen; sie sind gefangen vom Anblick dessen, was über ihr Schicksal entscheiden wird, ihr Körper folgt in seinen Bewegungen den Stößen und Wellen des Erlebens (7. 71. 2f.). Von ähnlicher Beklommenheit, die später in Hochmut umschlägt, spricht ähnlich die Schilderung der Kämpfe vor Pylos (4. 31. 1; vgl. 2. 89. 9, 6. 72. 2). Das Volk in Athen ist, aus Furcht vor der vermuteten Macht der Verschworenen, «im Herzen unterworfen» (8. 66. 2f.); Knemos und Brasidas rechnen in ihrer Ermunterung an die niedergedrückten Matrosen mit einem Reste der *γνώμη*, der nicht «besiegt» ist (*τῆς γνώμης τὸ μὴ κατὰ κράτος νικηθέν* 2. 87. 3).

Die Abhängigkeit der Stimmung von den Umständen, welche begünstigen oder nicht der Grund, feindlich gegeneinander zu ziehen. Der wahre Grund liegt in der menschlichen Natur der Angreifer, «denn die Natur des Menschen ist so, daß er immer über den Schwächeren herrschen muß» (*τοῖς ἔθνεσιν, ὅτι δίχα πέφνκε – πέφνκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν ... τοῦ εἰκοντος*).

hemmen können, die Veränderlichkeit zeigt sich gerade in diesem Innersten, und wie es sich in dieser Hinsicht in zwiefachem Aspekten darstellen kann, so wird es auch in zwiefacher Weise angesprochen: als das Innerste, das, aufrecht, sich behauptend, zum zielstrebigem Handeln bereit, *γνώμη* heißt und dann etwa mit Geist, Gesinnung von uns zu bezeichnen wäre, und wiederum dasselbe Innerste, das, sofern es stimmungsmäßig den Konstellationen folgt und von ihnen abhängig ist, *ὄργαλ* heißt: Affektmasse, veränderliches Gemüt. So im gleichen Satze 3. 82. 2: Im Frieden und Wohlergehen ist bei den Menschen und den Staaten «die Gesinnung, der Geist, besser» (*ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι*); der Krieg ist ein gewalttätiger Lehrer und gleicht die «Empfindungen» der Menge den jeweiligen Umständen an (*τὰς ὀργὰς ὁμοιοῖ*). Einen Sonderfall dieses allgemeingültigen Satzes nennt 2. 59. 1–3: Nach dem zweiten Einfall in Attika wandelt sich die Empfindung, die Gesinnung der Athener gegenüber Perikles; sie sind in ihrer *γνώμη* hilflos; er sieht, wie sie ihm zürnen, will sie ermutigen und «das Zornige ihrer *γνώμη* ableitend sie in einen Zustand größerer Milde und Furchtlosigkeit führen»; er hatte die Äußerungen ihres Affektes *τὰ τῆς ὀργῆς* vorausgesehen (2. 60. 1; vgl. 1. 140. 1 *τῇ αὐτῇ ὀργῇ* ... *τὰς γνώμας τροπομένους*). In dem Beispiel 2. 59. 1f. schimmert das Wort *γνώμη* zwischen einem mehr rational gefärbten, einen festen Kern umspielenden «Gesinnung» und dem rein Emotionalen des Gemütes.

Wo Thukydides den Pausanias schildert (1. 130), der sich seiner bisherigen Lebensart entfremdet, nach Größerem trachtet (*ἤρτο*), heißt es: er konnte seine *διάνοια*, Denkungsart, nicht mehr verbergen, sondern enthüllte in geringfügigen Dingen, was er in seinem Sinne (*γνώμη*) allzu hoch künftig auszuführen vor hatte. Er gab sich unnahbar und war allen gegenüber so empfindlich (*τῇ ὀργῇ ὁπῶα χαλεπῇ*), daß keiner sich ihm nähern konnte. In dieser Folge von Beobachtungen ist das Willensmäßige miteinbezogen: im Worte *γνώμη* sind Entschlüsse, Vorsätze, ein gerichteter Sinn mitenthalten; im Temperament findet die Änderung, die im innersten Sinne schon eingetreten ist, ihren Ausdruck.

Das Rationale, die Kraft der Überlegung, der gedanklichen Konzeption ist in *γνώμη* miteingeschlossen; es braucht nicht immer in den Blick zu fallen. Das Bedeutungsfeld, in das *γνώμη* dann eingespannt erscheint, wird abgesteckt etwa durch die im Zusammenhang vorkommenden Nachbarbegriffe *βουλευέσθαι* – *μη ἀξύνετος* – *σοφός* – *ξυνετός*. Als *Denkkraft* – die eigentliche Kraft, mit der der Mensch die gegebenen Umstände durchdringt und für sein Handeln ordnet, mit der er Widerstände überwindet und sein Handeln lenkt – als *Denkkraft* steht sie neben andern Mächten, welche die Wirklichkeit umzugestalten gestatten: *ἰσχός* und *δύναμις* (3. 11. 3; 1. 77. 3; 2. 13. 2). Sie steht gegenüber der *τόχη*, als welche ihr Material, ihren Widerstand und ihren Wirkungsbereich darstellt (1. 144. 1); sie steht als *Denkkraft* in ausschließendem Gegensatz zu *ὀργή* (2. 22. 1), mit welchem Worte *γνώμη* doch eben noch, in seinem affektiven Aspekten, synonym war.

Solange für die Kraft der Überlegung das Wort *γνώμη* steht, ist das Emotionale, das Willensmäßige, als Färbung, stärker oder schwächer, dabei; die reine Intelli-

genz, in ihrer höchsten Leistung und Ausprägung, ist als besondere Gabe angesprochen in *ξύνεσις*; darüber nachher.

Im Voluntativen zeigt die Verwendung des Wortes *γνώμη* bei Thukydides weithin Anlehnung an den herkömmlichen Gebrauch und ein Vorwiegen usueller Wendungen (*τοιούτη γνώμη*: in dieser Absicht). Sobald aus dem willensmäßigen Impulse, dem Drang zum Handeln, ein sichtbarer, in die Wirklichkeit eingreifender Akt wird, oder wo die willensmäßige Bereitschaft und Gespanntheit als Eigenschaft erscheint, da redet der Historiker auch in entsprechenden Ausdrücken: *βούλησις, προθυμία*.

Die Kräfte des Denkens, der Mut, das Gemüt, die Affektivität, Impulsivität, Willenstrebung gehören zur *γνώμη*. Aber alle diese Sonderkräfte sind Aspekte einer Einheit, die vorausgesetzt wird bei Thukydides, auch wo unsere Terminologie zu Unterscheidungen und Aufspaltungen führt. Man halte, um das noch einmal sich bewußt zu machen, drei Stellen zusammen, wo ein und dieselbe Gegebenheit vorausgesetzt wird: man hat über unsere Übersetzungen hinweg immer auf die Einheit der thukydideischen Anschauung hinzublicken. «Ich darf nicht in törichtem Ehrgeiz meinen, ich sei in gleicher Weise über meine eigene *γνώμη* (Denken) und über die Tyche, die ich nicht beherrsche, Herr» (4. 64. 1). Die Lakedämonier waren nach dem Unglück von Sphakteria, einem Schicksalsschlag, wie sie meinten, «in der *γνώμη* noch dieselben» (in ihrem Innern, ihrem Wesen: als Gegensätze zu *γνώμη* erscheinen im Zusammenhange – als Vorwürfe formuliert – Schläffheit, Dummheit, Langsamkeit 5. 75. 3). «Deswegen waren sie weniger kühn zum Kampfe und meinten in allen Unternehmungen Fehler zu begehen, weil ihre *γνώμη* sich selber nicht mehr traute, eine Folge der Ungewohntheit von Unglück» 4. 55. 4.

* * *

Mit *ξύνεσις* erfaßt Thukydides eine Form der Intelligenz, die schlechthin die höchste ist; er redet von dieser Fähigkeit nur in anerkennendem Sinne.

Themistokles, Archidamos, Brasidas, Hermokrates, die Führer des oligarchischen Umsturzes von 411 sind durch *ξύνεσις* ausgezeichnet, aus älterer Geschichte Theseus und die Pisistratiden. Eingehend wird Themistokles in dieser Richtung charakterisiert: eine höchste, angeborene Kraft des Geistes, die weder der vorbereitenden Erfahrung, noch jeweiliger Belehrung bedarf, in der konkreten Situation in kürzester Überlegung am richtigsten erkennt, das Künftige auf weiteste Sicht hin richtig vermutet. Diese Kraft seiner Natur ist an Themistokles «der Bewunderung wert» (1. 138. 2–3; vgl. 1. 74. 1 *ξυνετώτατον*).

ξύνεσις ist affektloses Denken, sie wird von den andern Teilen des Gemütes, des Charakters losgelöst gesehen. Darum treten in der Charakterisierung der Menschen dann noch andere Prädikate hinzu *σώφρων, τόλμα, ἀρετή* (1. 79. 2, 2. 62. 5, 4. 81. 2, 6. 54. 5). Diese Kraft des Denkens vermag das Ganze einer Situation zu durchdringen (4. 10. 1), ist jeder Lage dank ihrer Beweglichkeit ge-

wachsen (*τὸ ξυνετόν* = *ἐκ τοῦ πολυτρόπου αὐτῶν τῆς γνώμης* 3. 83. 3; *τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετόν* 3. 82. 4).

Dem Menschen geringerer geistiger Beweglichkeit erscheint diese angeborene Kraft der Intelligenz als übersteigerte und verantwortungslose Fähigkeit; so urteilt auch Kleon (3. 37. 3–5, neben 3. 83. 3): der selbstherrliche Verstand betätige sich am Nutzlosen, finde seine Befriedigung im Triumph über den im Denken schwächeren Gegner (vgl. *τὰ ἀχρεῖα ξυνετοὶ ἄγαν ὄντες* 1. 84. 3, *ξυνέσεως ἀγῶνι* 3. 37. 5, 3. 82. 5).

Der höchste Verstand beweist sich in Proben, im Erfolg (1. 138. 2, 1. 140. 1). Die Macht des Wortes steht ihm zur Seite, so wird es an Themistokles, an Thera-menes gerühmt (1. 138. 3, 8. 68. 4); wer dem mächtigen Wort nicht gewachsen ist, fürchtet in ihm gerade den überlegenen Verstand (3. 37. 4, 3. 83. 3).

Im Vergleich zur *γνώμη* erscheint in *ξύνεσις* die höchste Kraft des Denkens nur als Leistungsfähigkeit, ohne psychologische Verknüpfung mit andern Kräften. Rücken beide Begriffe zusammen, so ist mit *ξύνεσις* die Aufgipfelung der ja auch das Denken mitenthaltenden, polytropen Innenkraft des Menschen gemeint: *γνώμης ξύνεσις* die höchste Äußerung ihres Geistes (1. 75. 1; das Emotionale, das der *ξύνεσις*, nicht der *γνώμη* fehlt, ist an dieser Stelle durch *προθυμία* ausdrücklich hinzugefügt; vgl. 2. 34. 6 *γνώμη μὴ ἀξύνετος* durch seine geistige Kraft besonders ausgezeichnet).

Daß die *ξύνεσις* die größten Menschen, nach Thukydides' Urteil, auszeichnet, wirft ein Licht auf ihren Rang und ihre Leistung: durch das Denken erhebt sich der Mensch über die Verkettungen seiner Affekte und der äußeren Lebensmächte, indem er sie durchdringt; dank ihr ist er dem psychischen Zwange enthoben, souverän. Wo seine Denkkraft sich nicht in diese Höhe erhebt – in der Masse –, da folgt das affektgeleitete Denken dem Druck der Ereignisse.

* * *

Neben diese Skizze des menschlichen «Innern» ist das Bild des menschlichen Daseins zu stellen, das Thukydides in der Leichenrede entwirft und das in besonderer Weise vom bisherigen abweicht. Erscheint anderswo der Mensch in der Auseinandersetzung mit den Lebensmächten, so stellt die Leichenrede eine Form des menschlichen Daseins dar, die durch die Harmonie der persönlichen Kräfte, der begünstigenden Verhältnisse und der intendierten Werte eine völlig andere Art der Betrachtung und der Wertung verrät.

Zwei unterscheidende Momente sind vorab wichtig: einmal ist eine persönliche Sphäre festgestellt und als wesentlicher Raum freier Wesensentfaltung anerkannt, auch wenn individuelles Dasein außerhalb der bürgerlichen Pflicht und Tätigkeit verurteilt und nur in der Teilhabe am Staatlichen gewertet wird.

Sodann ist der Mensch, wie ihn die Leichenrede verherrlicht, frei von Not und Druck, darum frei im Spiele seiner Lebensmöglichkeiten. Er steht auf einer Lebenshöhe, auf die ihn die gegenwärtige Macht des attischen Staates gehoben hat.

Denn im Augenblicke, da Not das Leben bedrängt, zerfällt der Spielraum freier Lebensgestaltung und mit ihm die Möglichkeit, an überlieferten oder geglaubten Werten sich zu orientieren. Für die Anerkennung des *καλόν* sieht Thukydides – mutatis mutandis – dieselben Voraussetzungen wie für die Geltungsmöglichkeit des *δίκαιον*. Das *δίκαιον* gilt als Prinzip der Ordnung und der Gemeinschaft nur, wo die streitenden Mächte ins Gleichgewicht gekommen sind: «Wir werden nicht *μετ' ὀνομάτων καλῶν* eine lange, unglaubliche Rede halten ... wir erwarten, das Mögliche zu verwirklichen von dem, was beide Teile *in Wahrheit* im Sinne führen: beide wissen wir, daß Gerechtes in menschlicher Überlegung und Rede nur auf der Grundlage *gleichen* Zwanges beurteilt wird; das Erreichbare aber tun die Übermächtigen, die Schwachen lassen es zu» (5. 89)⁷. Ähnlich dem *δίκαιον* hat das *καλόν* als Lebensinhalt (nicht als bewußte Verhüllung im Machtstreben, wo es jederzeit dem Ideologieverdacht ausgesetzt ist) seinen Platz nur da, wo *ἀνάγκη*, Not, Armut, Gewalt wegfallen. Als mit der Pest in Attika Bedrängnis und Bedrohung beginnen, wird die ganze Lebensordnung in Frage gestellt, die an Ordnung, Recht, Sitte, Genuß des Schönen als an Werte glaubte. Mit Bedrängnis und Gewalt beginnt die Destruktion: *ἐπίεσε* 2. 52. 1, *ὑπερβιαζομένον τοῦ κακοῦ* 2. 52. 3; dem, was bisher als Wert erschien – *τῷ δόξαντι καλῷ* –, will sich keiner mehr verpflichten. Auf dem Gebiete des Sittlichen beginnt der Zerfall (in den Gebräuchen der Bestattung); die – im Sinne des Thukydides – wahre menschliche Natur kennt keine durch Gemeinschaft und Herkommen auferlegte Bindung mehr: weder Furcht vor den Göttern noch ein Gesetz der Menschen hielt sie von den Verbrechen ab (*ἀπείργε ... ἀμαρτημάτων* 2. 53. 4; derselbe Gedanke wird von Diodot später in unbedingter Geltung ausgesprochen: Es gibt kein Gesetz, welches vom Verbrechen zurückhalten könnte 3. 45. 3). Dasselbe ist vom Kriege, als einer Form der *ἀκούσιος ἀνάγκη*, in der sogenannten Pathologie dargelegt: er raubt die Freiheit des täglichen Lebens, ist ein gewalttätiger Lehrer, er gleicht die Seelen der meisten dem Tatsächlichen an (3. 82. 2). Die Folge ist die Zerstörung und Ersetzung der bisher geltenden Werttafeln (3. 82. 4).

Aber in der *εὐπορία* – um zur Leichenrede zurückzukehren – da wo menschlichem Wesen kein Zwang angetan wird, entfaltet sich die Fülle der Lebensmöglichkeiten. Frei, ungezwungen, unbeschwert ergibt sich die Beziehung zum Nächsten, dem seine Sphäre und seine Art, nach Belieben zu handeln, ohne Scheelsucht ebenfalls zuerkannt wird. Aus freier Zustimmung, durch den Respekt vor göttlichem und menschlichem Gesetz, stellt sich die Ordnung der Gemeinschaft

⁷ Der gleiche Gedanke 1. 77. 4: «Wenn die Menschen Unrecht leiden, ist ihr Zorn heftiger, als wenn ihnen Gewalt angetan wird.» Denn jenes – Unrechtleiden – setzt geltendes Recht *ἀπὸ ἴσου* voraus; das Zweite spielt sich in der Sphäre der Macht ab: wo es *ἴσων* und *κρείσσων* gibt, hat das Recht aufgehört. Aus ihrer besonderen Lage heraus formulieren die Mytilenäer dieselbe Auffassung: «Nur beiderseitige Furcht, die sich die Waage hält, macht ein Bündnis zuverlässig» (3. 11. 2). Die Mytilenäer haben sich nach den Perserkriegen mit den Athenern «gleich zu gleich» (*ἀπὸ τοῦ ἴσου*) verbündet; dem «Namen» nach gilt das Bündnis noch, aber die Gleichheit der Macht, die die Rechtsgleichheit tragen sollte, hat sich zugunsten der Athener verschoben. Da sie die Macht der Athener fürchten, wünschten sie, jene hätten vor ihrer Macht gleich große Furcht; so wäre die Gleichheit wiederhergestellt.

her. Der Freiheit des Genusses entspricht der Zufluß an Gütern des materiellen und kulturellen «Konsums». Aber die einzelnen Neigungen sind begrenzt durch ein Maß; weder die Liebe zum Schönen noch die Liebe zum Denken beherrschen den Menschen so, daß sie ihn zum Leben und zu seiner Aufgabe untauglich machen könnten. In aller Freiheit und Nonchalance des täglichen Lebens hält sich der Mensch zusammen: die Männlichkeit seines Wesens, die Kraft der Seele⁸ ist der Kern, der in den Amplituden der Lebensmöglichkeiten die Mitte und die souveräne Haltung sichert, zwischen Betrübnis und Freude, im Wissen um alle Lockungen und Gefahren des Daseins. Die Vielseitigkeit, das allseitige Ausgreifen in den Spielraum der Lebensmöglichkeiten, hebt die Konstanz der Person, die sich selbst behauptet, nicht auf; in der Harmonie der personeigenen Kräfte sind Denken und Wagen (die anderswo nur einseitig, auf Kosten der Gegenkraft, vorhanden sind) voll entwickelt und ausgewogen zugleich. Indem keine innere Kraft (*δργή* z. B.) in eigengesetzlicher Übersteigerung den Menschen hinreißt, wahrt er die allseitige Bewegungsfreiheit.

So ungefähr wäre in auswählender Paraphrase das Menschenbild der Leichenrede (2. 37–41. 1) anzudeuten⁹. Es ist evident, daß es auf einer andern Ebene entworfen wird als die übrigen Aussagen des thukydideischen Werkes: es ist ein geschichtsloses Bild, vielleicht auch deshalb, weil es ein Bild der Erinnerung ist¹⁰. Keime und Fragmente geschichtlicher Wirklichkeit sind in *einen* Augenblick und in *eine* Gestalt erhöht und zusammengefaßt; von den Nöten des Daseins und den Mechanismen, die sie im Menschen in Bewegung setzen, ist radikal abgesehen, auch das *λυπηρόν* ist nur ein Moment im Wechsel und Ausgleich, es hat keine eigene Macht.

In dieser Atmosphäre der *εὐπορία*, des *εὐδαιμον*, *ἐλεύθερον*, *εὐπυχον* haben die Werte der Ordnung, Respekt vor göttlichem und menschlichem Rechte, Gelegenheit zu gelten, sind die ästhetischen, die ethischen, die Vitalwerte anerkannt und gelebt. Wo das Gleichgewicht, das eine solche Sphäre zugänglich macht, gestört ist, wo z. B. die imperialistische Sicherung der Staatsmacht zur Expansion, zum «Begehren» führt, da fallen die bisher anerkannten Bindungen Schicht um Schicht, wie in der Auseinandersetzung auf Melos, da gelten neue «höchste» Werte und Antriebe: *τὰ μέγιστα*, Eigennutz, Ehrgeiz, Herrschaft, Existenzsicherung.

Die Affekte

Τὰ τῆς τύχης, ὁ παράλογος begrenzen das überlegte Planen und Handeln des Menschen von außen her. Eine andere Macht, die von innen her Grenzen setzt, sind die Affekte; gleich der Tyche vereiteln sie das Sinnvoll-Zweckmäßige, welches menschliche Vernunft sich vorsetzt.

⁸ *τρόπον ἀνδρεία, κράτιστοι τὴν ψυχὴν*.

⁹ Es wäre noch hinzuweisen auf die von außen nach innen schreitende Folge der Begriffe *εὐδαιμον* – *ἐλεύθερον* – *εὐπυχον* 2. 43. 4.

¹⁰ Dabei ist deutlich gesagt, daß die Grundlage eines solchen Daseins durch die attische Geschichte geschaffen worden ist. Es ist wohl bewußte Komposition, daß dieses Bild unmittelbar vor die Beschreibung der Pest, des ersten Anstoßes zur Destruktion, gerückt ist.

Affekt, Stimmung, Emotionales, wie immer man es variierend andeuten mag, ist bei Thukydides am zentralsten durch das Wort *ὄργη* bezeichnet. Um die Bedeutung der *ὄργη* für den Menschen zu erfassen, verfolgen wir eine einzelne Affekthandlung, wie sie von Thukydides interpretiert wird: die Ermordung Hipparchs durch Harmodios und Aristogeiton. Das Tatsächliche wird schon im ersten Buche erwähnt (c. 20), die ausführliche Darstellung, die das Stimmungsmäßige, die seelischen Motive berücksichtigt, steht im 6. Buche, im Zusammenhange mit der Schilderung der Erregung, die in Athen während der Untersuchung des Hermenfrevels herrschte (6. 54ff.).

Das Wagnis (*τόλμημα*) wurde wegen einer Liebesgeschichte (*δι' ἐρωτικὴν ξυντυχίαν*) unternommen. Aristogeiton war der *ἐραστής* des Harmodios; diesen versucht Hipparch zu verführen. Harmodios erzählt davon dem Aristogeiton; dieser, in seiner *Liebe getroffen, empfindet heftigen Schmerz* (*ἐρωτικῶς περιαλήσας*), er *fürchtet* (*φοβηθεὶς*) die Macht des Hipparch. Hipparch, bei einer zweiten Annäherung wiederum abgewiesen, will Harmodios *demütigen*. Seine Schwester ist als Kanephore für einen Festzug aufgeboten und wird nun weggewiesen, unter dem Vorwande der Unwürdigkeit. An dieser Kränkung *trägt Harmodios schwer* (*χαλεπῶς φέρει*); Aristogeiton, schon früher gegen Hipparch aufgebracht, *wird nun noch hitziger* (*παρωξύνετο*).

Am Tage der Panathenäen, der für die Rache der Verschworenen bestimmt ist, sehen sie einen der Mitverschworenen sich mit Hippias unterhalten; sie *fürchten* (*ἔδεισαν*), ihr Plan sei verraten und sie würden sogleich festgenommen werden. Vorher aber wollen sie sich noch an dem, der sie gekränkt hat, rächen. Beim Leokorion treffen sie auf Hipparch und *ohne Überlegung* (*ἀπερισκέπτως*) fallen sie ihn an und schlagen auf ihn ein, beide in *leidenschaftlicher Erregung*, der eine wegen seiner *Liebe*, der andere infolge der *Kränkung* (*δι' ὄργης, ὁ μὲν ἐρωτικῆς, ὁ δὲ ὀβρισιμένος*). Abschließend sagt Thukydides: Auf solche Weise begann der Anschlag aus *Liebeskränkung* (*ἐρωτικῇ λύπῃ*) und erfolgte das *unüberlegte Wagnis* (*ἀλόγιστος τόλμα*) infolge der plötzlichen heftigen *Furcht* (*περιδεῖς*).

Zwei Affekte, bedrohte Liebe und verletzte Ehre, sind die Antriebe; plötzlich hinzutretende Furcht benimmt den Handelnden die klare Überlegung: so motiviert Thukydides und zeigt in der Verknüpfung der *ὄργαι* das Lückenlose des seelischen Ablaufes.

Die zwei schärfsten Gegensätze, heißt es an anderer Stelle (3. 42. 1), des richtig überlegenden Planens sind Übereilung und Affekt (*εὐβουλία – τάχος – ὄργη*). Jenes, die Übereilung, pflegt sich zusammen mit Unverstand einzustellen, der Affekt zusammen mit Zuchtlosigkeit und Ohnmacht des Denkens. Deutlich ist also die Korrelation der *ὄργη* zum Denken. Es ist billig, anzumerken, daß hier eine richtige psychologische Feststellung vorliegt; wichtig ist für unsere Untersuchung, daß Thukydides die Affekte von der denkenden Kraft des Menschen her beurteilt, als eine vom Innern aus kommende Hemmung, Lähmung, Begrenzung des wahren menschlichen Vermögens, des *λογισμός*.

Es erübrigt sich, eine Kasuistik der einzelnen Affekte zu geben (*φθόνος, λύπη, φόβος κτλ.*); auch genüge der Hinweis, daß sich die regierenden Männer der Affekte der Menge, anstachelnd und mildernd, zu bedienen wissen, Perikles vor allen (2. 65).

Es ist noch genauer zu erfassen, welches jeweils der Anstoß zum Vordrängen und Überborden des Emotionalen ist. Der Ausdruck *εὐοργήτως*¹¹ (1. 122. 1): «wohltemperiert» setzt nicht die Unterdrückung, sondern den Ausgleich und die Ordnung vorhandener *ὀργαί* als das Normale voraus; wenn dann ein Affekt, aus welchem Grunde immer, beherrschend wird, heißt der Mensch *ὀργισθείς*, von der Leidenschaft getrieben.

Daß der Mensch mit seiner *ὀργή* auf die Einflüsse und auf die Veränderungen seiner Lebensbedingungen antwortet, ist aus mancher Stelle zu lesen. Perikles ist sich zu Beginn des Krieges bewußt, daß die Menschen nicht in derselben *ὀργή* sich zum Kriege bereden lassen und nachher im Handeln sich verhalten, vielmehr nach den Umständen auch ihr Gemüt wenden (*γνώμη*).

Vieles fiel vor – heißt es in der Schilderung der Zersetzung der Lebensordnungen 3. 82f. –, wie sich der Wechsel der Umstände jeweils ergab. Denn im Frieden und Wohlergehen haben die Staaten und die einzelnen Menschen bessere *γνώμαι*, weil sie nicht in Zwangslagen geraten. Der Krieg aber hebt die Gunst der Verhältnisse im täglichen Leben auf, er ist ein gewalttätiger Lehrer; er gleicht die *ὀργαί* der Menschen je den vorhandenen Verhältnissen an (und das geschieht und wird geschehen, solange die Natur des Menschen dieselbe sein wird). Ähnlich ist der psychische Konnex in 3. 45 gesehen: eine bestimmte Lebenslage drückt den Menschen, führt ihn zwangsmäßig – über die aufbrechenden Affekte – zu Handlungen, die nicht mehr durch die Überlegung gelenkt sind. Armut und Wohlstand sind in 3. 45. 4 als zwei Lebenssituationen genannt: aus der Not und dem Druck der Armut wirft sich der Mensch in die vermessene Tat (*τόλμα*); aus dem Wohlstand erwachsen die Affekte *ὕβρις* und *φρόνημα*, aus diesen die *πλεονεξία*, die in der sogenannten Pathologie als eine der Ursachen völliger Auflösung bezeichnet wird. Auf diese zwei Beispiele folgt 3. 45. 4 die allgemeine Aussage über psychische Verkettungen: Lebenslage (*ξυντυχία*), die von einem unkorrigierbaren, mächtigeren Antrieb beherrscht wird (*ἀνίκηστον κρείσσον*) – dann *ὀργή*, als der Teil des Menschen, der den Druck erleidet und darauf reagiert, schließlich *κίνδυνος* als Ergebnis der Überflutung durch *ὀργή*. (Vgl. 5. 99: die Lage und die zu erwartende Reaktion der athenischen Untertanen: sie leiden unter dem Druck der Herrschaft, werden erbittert, überantworten sich der unüberlegten Tat, welche in die Gefahr führt *τῆς ἀρχῆς τῷ ἀναγκαίῳ παροξυνόμενους* – *τῷ ἀλογίστῳ* – *κίνδυνον*; ähnlich die schon erwähnte Abfolge bei der Ermordung des Hipparch 6. 54ff.: *ξυντυχία ἐρωτική* – *παρωξύνετο* – *ὀργή ἐρωτική* – *ἀλόγιστος τόλμα*).

¹¹ Zum Worte *εὐοργήτος* s. den Anhang.

δέος

Eine der irrationalen Kräfte, die durch ratio, aber beschränkt, in ihrer lähmenden Wirkung auf den Handelnden aufgehoben werden kann, ist die Furcht. Furcht vor dem Ungewissen, Furcht, die keine sichtbaren Gründe kennt, heißt sie: *ἀτέκμαρτον δέος τοῦ ἀφανοῦς* 4. 63. 1, ähnlich 2. 87. 1. Nach ihrem Bereich darf man sie als Gegenstück zur Haltung der *ἐλπίς* bezeichnen: sie ist Furcht vor dem Künftigen, ist ohne Grund (*ἀλόγως*), sie läßt sich gegebenenfalls durch Gründe, durch das Sichtbare aufheben. Der Feldherr, der vor einem Kampfe seine Soldaten aufzurichten sucht, nennt Gründe der Zuversicht, versucht das Ungewisse hell zu machen; die Lage wird analysiert, in ihren einzelnen Momenten beurteilt, durch Einsicht kann Vertrauen geweckt und dadurch die Angst überwunden werden *ἐκλογιζόμενος ἅπαν τὸ περιεστώς ἡμᾶς δεινόν* 4. 10. 1.

Das ist die natürliche Furcht, das vorausgenommene Gefühl der Schwäche einem vermuteten Stärkeren gegenüber. Außer dem Denken, welches das Dunkle zerstreut, lassen sich gegen sie emotionale Gegenkräfte aufrufen, Zuversicht, Vertrauen zu sich selber, Wagemut. Sooft Perikles, heißt es 2. 65. 9, merkte, daß die Athener zur Unzeit übermütig und zuversichtlich waren, drückte er sie durch sein Wort in die Furcht herab, und umgekehrt: wenn er sie voll grundloser Furcht sah, richtete er sie wieder auf zur Zuversicht.

Für dieses Hin und Her der Kräfte des Gemütes, für das Wogen der Affektmasse zwischen den Polen Furcht und Zuversicht, und überhaupt für die Reversibilität der Affekte hat Thukydides ein ganz besonderes Interesse.

Etwas Besonderes ist die Furcht, die der Mensch für die Existenz seines Staates empfindet. Auch sie heißt *δέος*. Diese Furcht meint Thukydides, wenn er sagt, die drei wichtigsten Motive menschlichen Handelns seien Furcht, Ehrgeiz und Eigennutz¹². Vor dieser Furcht versagt die Hilfe des *λογισμός*. Niemand kann den Spartanern die drohende Macht Athens und ihre Zunahme ausreden; es geht um die Existenz Spartas, die Gegenmacht ist sichtbar, konkrete, gegenwärtige Macht, Übermacht.

Damit ist ein Spannungsfeld angedeutet, in dem der Mensch als Angehöriger der Polis lebt: die absehbare Bedrohung der Existenz. Diese Furcht kann nur überwunden werden durch die Mehrung der eigenen Macht. Nach den Perserkriegen, als Sparta die Vormacht war, haben sich die Athener gezwungen gesehen, die eigene Macht zu steigern, hauptsächlich aus Furcht, dann aus Ehrgeiz, später auch aus Eigennutz. Wenn die Athener so gehandelt haben, läßt sie Thukydides sagen, so haben sie nichts Absonderliches getan und nichts, das menschlicher Art fremd wäre (1. 75f.).

Das Übermächtige, das der Furcht ruft (und darum selber nach griechischem

¹² *δέος* – *τιμή* – *ὥφελία* 1. 75. 3, in anderer Reihenfolge 1. 76. 2; nur zwei genannt 1. 123. 1., 3. 13. 5 und 3. 14. Als die treibenden Mächte im Leben innerhalb einer Gemeinschaft werden 3. 82. 8 *πλεονεξία καὶ φιλοτιμία* genannt (vgl. 2. 65. 7 *τοῖς ἰδιώταις τιμὴ καὶ ὥφελία*); *δέος* bezieht sich eben vornehmlich auf die Existenz des Staates.

Sprachgebrauch auch *δέος* heißen kann) wird oft bezeichnet als *τὸ δεινόν*; es ist seinerseits eng verbunden mit *κίνδυνος*.

Die Reihung – und oft Überschneidung – der einschlägigen Begriffe verhindert nicht eine genaue Erfassung je an der vorliegenden Stelle; es verrät sich dahinter die Einheit der Anschauung. Denn alle diese Begriffe beziehen sich auf *eine* Grenzsituation, auf die Gefährdung und Vernichtung der Existenz. *κίνδυνος* ist bei Thukydides oft in diesem äußersten Sinne verwendet, beim Einzelnen wie beim Staate: Gefahr für Leib und Leben, Bedrohung der staatlichen Unabhängigkeit, d. h. der Existenz des autonomen Staates. *κίνδυνος* ist der Abgrund, dem die Bevölkerung Mytilenes durch das Eintreffen des Gegenbefehls im letzten Augenblick entronnen ist; ist der Untergang, vor dem die Stadt Syrakus im letzten Augenblick (*κατὰ τοῦτο καιροῦ*) durch die Ankunft des Gylippos bewahrt worden ist (3. 49. 4; 7. 2. 4). So verdichtet sich dem Historiker der sizilischen Expedition das Geschehen, daß er in einem Moment die Grenze gestreift, die Wendung eintreten sieht.

Kaum an einer Stelle wird bei Thukydides so faßbar, daß der Staat eine geschichtliche Lebensseinheit sei, wie da, wo Thukydides von der Grenzsituation der Gefährdung spricht. Nicht daß die Lebensseinheit Staat nicht auch von innen her faßbar wäre, in ihrer mannigfachen gegenseitigen Bedingung und Wechselwirkung, zumal wo sie, wie in der perikleischen Leichenrede, ganz von innen her, als Geist und Gesinnung beleuchtet wird. Aber in der Gefährdung geht es nicht um Einzelverluste und Teilbeschädigungen, sondern um das Dasein dieses Staates ein für allemal. Der Staat als Machtgebilde, der andern Mächten begegnet, wird durch eine Machtverminderung zentral getroffen; auch wenn es mit einer Wunde abgeht, so stand vorher das ganze Leben auf dem Spiel. Vor der sizilischen Expedition (nach Thukydides' eigener Meinung der Beginn von Athens Untergang 2. 65. 11) ermahnt Nikias ganz im Sinne dieser Auffassung des Thukydides, man möge im Interesse des Vaterlandes *gegen* die Expedition stimmen, da Athen die größte aller bisherigen Gefahren wage 6. 13. 1 *ὑπὲρ τῆς πατρίδος ὡς μέγιστον δὴ τῶν πρὶν κίνδυνον ἀναρριπτούσης ἀντιχειροτονεῖν*.

In der Spannung des *κίνδυνος* leben, ist die notwendige Zugabe des herrschenden Staates, das sprechen mit ähnlichen Worten Perikles, Alkibiades und Kleon aus: wer außerhalb der Gefahr Mannestugend beweisen will, muß es in der Tatenlosigkeit tun, der Übergang zur Tatenlosigkeit aber leitet den Untergang des Staates ein (2. 63. 2, 3. 40. 4, 6. 18. 3 und 7); Sekurität gewährt nur die Knechtschaft (*ἀκινδύνως δουλεία, ἀσφαλῶς δουλεύειν* 6. 80. 5, 2. 63. 3).

ἀνάγκη. τὰ μέγιστα

Im Zusammenhang mit der Rolle der Furcht im Leben der Staaten soll zunächst – in andeutender Kürze – die Bedeutung der *ἀνάγκη* im Leben des Staates verfolgt werden; ein Hinweis auf die letzten Antriebe ist angefügt. Damit sollen an einem

besonderen Gegenstand thukydideischer Geschichtsschreibung zwei Kategorien nachgewiesen werden – Notwendigkeit und *primum movens* –, als Vorbereitung auf den letzten Abschnitt, der darlegen wird, was Thukydides über die Notwendigkeit im menschlichen Handeln und über die eigentliche Natur des Menschen denkt.

Notwendigkeit, Unentrinnbarkeit gibt es im Leben des Einzelnen wie im Verkehr und in der Auseinandersetzung der Staaten. Indessen wendet Thukydides das Wort *ἀνάγκη* nie auf das Verhalten des einzelnen Menschen an; er bedarf des Begriffes hier nicht: die Natur des Menschen trägt die Notwendigkeit schon in sich, diese wird in jener ungeschieden – oder jedenfalls ohne abhebende Benennung – mitgedacht (die menschliche Natur kann schlechterdings durch kein Mittel aufgehalten werden, wenn sie einmal in Bewegung geraten ist 3. 45. 7).

Beim Staat sind es die großen Machikonstellationen, welche Handlungen erzwingen, die nicht mehr von Menschen gewollt oder gelenkt sind. Wohl gibt es die Möglichkeit, einen Gegner durch Anstalten in diese oder jene Lage zu bringen, so daß er notwendigerweise dieses oder jenes tun muß; man kann ihn zum Kampfe gegen seinen Willen zwingen¹³. Aber die großen Notwendigkeiten sind nicht das Werk der Planung oder des weitblickenden Willens, sondern geschichtliche Lagen, die sich nicht mehr ändern lassen und nach denen der Handelnde sich richten *muß*, sofern er sich behaupten will. Die Athener sind eine seebefahrende und seebeherrschende Nation geworden «von den Persern gezwungen» (7. 21. 3); es gibt Staaten, die aus Notwendigkeit immer zu Feinden geworden sind (3. 40. 3).

In solchen Zwangslagen erscheint als das Motiv des Handelns der Vorteil (Eigenutz): die Korkyräer erklären, daß sie eigentlich nicht einen Krieg beginnen wollten; wenn die Korinther sie aber dazu zwingen, wären auch sie in die Notwendigkeit versetzt, Freunde zu suchen, wo sie eigentlich nicht suchen möchten, um ihres eigenen Vorteiles willen (1. 28. 3; ähnlich 1. 76).

Das Wachstum eines Staates führt zu unentrinnbaren Konsequenzen: entweder muß der Staat auf eine weitere Ausdehnung verzichten, oder er wird durch die Steigerung der Macht und die Erweiterung des Territoriums gezwungen, zu seiner Erhaltung (zu seinem «Vorteil») im gleichen Stile weiterzufahren. Machtgebilde haben ihre innere Notwendigkeit des Wachstums¹⁴. Wenn daher zwei Machtgruppierungen wie der attische Seebund und die peloponnesische Liga sich ausdehnen, kommen sie notwendigerweise in Konflikt. In diesem Aspekte hat Thukydides das Geschehen seiner Zeit erlebt. Unmittelbar vor dem Beginn des eigentlichen Krieges läßt er es auf beiden Seiten mit kurzen Worten sagen: die Korinther zu den Peloponnesiern «in der Überzeugung, daß es zur Notwendigkeit geworden ist, beschließt jetzt den Krieg» (1. 124. 2) – Perikles zu den Athenern: *εἰδέναι*

¹³ Über die Notwendigkeit in der Geschichte der Staaten ausführlicher: Jaeger, *Paideia* I 491f.; Regenbogen in dem vorzüglichen Aufsätze «Thukydides als politischer Denker», *Das humanistische Gymnasium* 1933, 2f.

¹⁴ Alkibiades (6. 18. 3): «Es liegt nicht in unserer Hand zu bestimmen, wie weit wir herrschen wollen, sondern wir sind gezwungen, da wir nun einmal so weit gegangen sind, die einen zu überfallen, die andern nicht freizulassen, weil wir sonst Gefahr laufen, selbst von andern beherrscht zu werden, wenn wir nicht selber über andere herrschen.»

δὲ χρὴ ὅτι ἀνάγκη πολεμεῖν (1. 144. 3). «Ich glaube, sagt Thukydides selber 1. 23. 6, der wahrste Grund, freilich der am meisten verschwiegene (scil. des Krieges) ist der: die Athener haben dadurch, daß sie groß wurden und den Lakedämoniern Furcht einflößten, sie zum Kriege *gezwungen*».

Neben dem Begriffe der Notwendigkeit dient dem Verständnis der geschichtlichen Vorgänge der Begriff der letzten Antriebe. Wo dieser Begriff prägnant vorkommt, ist er umfassender, als der deutsche Ausdruck erwarten ließe: τὰ μέγιστα bezeichnet die höchsten Werte wie die stärksten seelischen Antriebe; für Thukydides ist entscheidend die Gewalt eines Bewegenden, gleichgültig, ob Affekt oder Wert, die Größe des Handlungsimpulses unabhängig von seiner Einordnung in einen Zusammenhang der Normen¹⁵.

Was die letzten Dinge sind, die im Leben und Handeln der Staaten wirken, ist im Melierdialog deutlicher als irgendwo ausgesprochen. In dieser Auseinandersetzung versuchen die Melier fünfmal, die Athener durch die Berufung auf die Geltung moralischer Bindungen zur Schließung eines Freundschaftsvertrages oder zur Anerkennung ihrer Neutralität zu bewegen; fünfmal weisen die Athener die Verbindlichkeit solcher Normen ab; in der Reduktion auf das faktisch Bewegende bleiben als einzige Wirklichkeiten: Erhaltung des Daseins (σωτηρία) und Macht (δύναμις).

Die Melier berufen sich zuerst auf das δίκαιον¹⁶; die Athener antworten: es geht um eure σωτηρία, d. h. um die Erhaltung eurer Stadt und eures Lebens, um das bloße Dasein, gleichgültig in welcher rechtlichen Stellung ihr weiterlebt (denn die

¹⁵ Unter τὰ μέγιστα fallen neben staatlicher Autonomie und Herrschaft (3. 45. 6) auch Ehre = Ehrgeiz, Vorteil = Eigennutz und Furcht (1. 76. 2).

¹⁶ Eine Darstellung des Normativen hätte, wenn sie hier anknüpfte, diese Wertschichten zu analysieren, ihr Bezugssystem und die Art ihrer Geltung anzugeben. Zu den ethischen und rechtlichen Bindungen (καλόν, αἰσχύνη, δίκαιον usw.) sei nur soviel angedeutet: Thukydides stellt fest, daß die Menschen sich auf ethische Verpflichtungen berufen, daß sie diese Verpflichtungen aber auch alle relativieren und aus dem Bereich der «αὐτὰ τὰ ἔργα» zu dem verweisen, was nur λόγῳ gilt, ὄνομα ist. Er stellt fest Bestände («Überreste») von Gesellschafts- und Standesmoral (als ein solcher erscheint Nikias und seine Welt), den Glauben an die Verbindlichkeit von Normen, die für alle Griechen gelten sollen (z. B. bei den jeweils bedrängten und bedrohten kleineren Staaten, Platäa, Melos). Aber alles zeigt sich wieder relativiert und, wenn nicht im Sinne eines Oberbaues über vitalen Interessen geschaffen, so doch in diesem Sinne benutzt (ἦν δὲ τοῦτο μὲν σχῆμα πολιτικὸν τοῦ λόγου αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ φιλοτιμίας οἱ πολλοὶ... 8. 89. 3). Relativiert erscheint es in einem doppelten Sinne: indem die Vertreter solcher Anschauungen, des Glaubens an verbindliche Rechtsnormen, Billigkeit, Dankbarkeit, jeweils der faktischen Macht, die sich nicht drapiert, unterliegen; und Thukydides stellt diese Auseinandersetzung nicht als eine Tragödie dar. Relativiert auch in dem Sinne, daß Thukydides geglaubte Werte in Reden und in eigenem Urteil ausdrücklich als relativ bezeichnet: τὸ δόξαν καλόν (2. 53. 3), ἀρετὴ νουνομισμένη (7. 86. 5), αἰσχύνη ὁμολογουμένη (2. 37. 3). Im Melierdialog läßt er schließlich diese Werte auf eine ethisch nicht mehr zu fassende Wirklichkeit reduzieren (vgl. die Athener in Sparta 1. 76. 2): «Noch keiner hat, wenn sich Gelegenheit bot, etwas durch Gewalt zu erwerben, dem Rechtsanspruch den Vorzug gegeben und sich vom Mehrhaben abspenstig machen lassen.»)

Daß Thukydides der Blick für das Ethische als geschichtliche Erscheinung und als Element der Ordnung nicht fehlt, zeigen die Stellen, wo er die Erschütterung aller menschlichen Verhältnisse analysiert, 3. 82 und 83, wie schon 2. 53; daß er, selber wertend, die sittlichen Werte in die Daseinserfüllung einbezieht, beweist wohl die Leichenrede.

Melier würden, gäben sie nach, Untertanen Athens, aber sie behielten Leib und Gut). 5. 86–89.

Die Melier berufen sich zum zweiten auf das *κοινὸν ἀγαθόν*, d. h. auf die ungeschriebenen sittlichen Normen, die von allen Griechen anerkannt sind; die Antwort heißt wiederum: eure *σωτηρία*, unsere *δύναμις* allein. 5. 90–91.

Sie berufen sich, drittens, auf das *εἰκός*, die Billigkeit; die Antwort ist: es geht um unsere *δύναμις* (Erweiterung der Herrschaft und Sicherheit) 5. 96–97.

Sie berufen sich sodann auf ihre Ehre, die ihnen ein Nachgeben verbiete; wieder heißt es: nur eure *σωτηρία*. 5. 100–101.

Sie nennen an fünfter Stelle *εὖνοια* (die verpflichtende Verbindung durch Wohltatengeben und -empfangen, eine Form der *κοινωνία*); die Athener setzen ihr als entscheidenderen Beweggrund die größere Macht entgegen. 5. 106–109.

Alles also, was den Menschen (hier: im Gebiete zwischenstaatlicher Beziehungen) in normativer Geltung beanspruchen kann, wird weggestoßen, das Handeln reduziert auf wenige letzte faktische Mächte (*σωτηρία*, *δύναμις*, *ἀρχή*, *ὠφελία*, *τιμή*), denen der Staat in seinem Handeln gehorcht. Sie finden ihre Entsprechung in der Sphäre des einzelnen Menschen. Thukydides beobachtet und nennt sie vor allem da, wo die Bindungen der Gemeinschaft zerfallen und die beginnende Anarchie¹⁷ den Einzelnen freisetzt: Lebensgenuß (vor der biologischen Grenze, welche die tödliche Krankheit setzt, die notgedrungen beschränkte Form der Existenzausweitung 2. 53), Habsucht, Ehrgeiz, Ruhm, Sicherheit (*τιμή*, *ὠφελία*, *κέρδος* ... *τοῖς ιδιώταις* 2. 65. 7; *τὸ ἀσφαλές* 3. 82. 7; *πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχή* ἢ *διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν* 3. 82. 8; das Übrige passim und in den verschiedensten Abstufungen). Dem Erkennenden stellen sich diese Antriebe als ein Letztes dar, das nicht mehr zu erklären ist: sie gehören zur *φύσις τοῦ ἀνθρώπου*.

φύσις

Indem wir uns der thukydideischen Vorstellung von der «Natur» des Menschen zuwenden, fragen wir nicht mehr nach der Situation, in die sich der Mensch gestellt sieht, nicht nach den einzelnen Kräften, mit denen er ausgestattet ist und mit denen er auf die Lebensbedingungen antwortet oder diese zu beherrschen sucht; wir fragen auch nicht mehr nach der Mannigfaltigkeit und Qualität der Handlungsantriebe. Die Frage geht nach dem unveränderlichen Wesen, das in allem momentan und auf die Dauer Tätigen und Bewegten vorhanden ist und auf das Thukydides bisweilen hindeutet. Welche Geltung haben seine Aussagen über dieses Wesen?

Geschichtliche Ereignisse sind festzustellen, zu benennen oder darzustellen; Motive, Vorstellungen, Antriebe, Entschlüsse sind zu verstehen, ihre Begründung ist nachzuerleben. Darunter gibt es einen Gegenstand, über den die Aussage einfach lautet: er ist so; ich sehe ihn so.

Wir verfolgen bis zu diesen letzten bündigen, eigentlich ontologisch gemeinten

¹⁷ *ἀνομία* 2. 53. 1; *οὐ μετα τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας* 3. 82. 6.

Aussagen Stufe für Stufe den Charakter der *allgemeinen* Aussage bei Thukydides und bestimmen das ihr entsprechende Objekt. Es lassen sich drei Typen von Aussagen unterscheiden, die sich verhältnismäßig rein herausheben, auch wenn Überschneidungen vorkommen. Der erste Typus von allgem. Aussagen faßt Beobachtungen zusammen in einer – statistischen – Regel. Der zweite faßt kulturelle Erscheinungen, Handlungsfolgen, auch psychische Abläufe als ein Normales, Gewohntes auf. Der dritte Typus enthält immer Urteile über das Wesen des Menschen (darum oft mit dem Ausdruck *φύσις, ἄνθρωπος* u. ä.), Urteile, die apodiktisch gemeint sind.

Zum ersten Typus: Es gibt verschiedene Stellen, wo Thukydides zu einem Vorgang oder Ereignis bemerkt: «wie es zu geschehen pflegt» *ὅπερ φιλεῖ γίγνεσθαι*, u. ä. Große Truppenkörper geraten in unbekanntem Gelände bei Einbruch der Nacht in Schrecken und Verwirrung, oder: eine lange Schlachtreihe zerreiβt beim Vorrücken zum Angriff *ὅπερ φιλεῖ τὰ μεγάλα στρατόπεδα ἐν ταῖς προσόδοις ποιεῖν* (4. 125. 1, 5. 70. 1, vgl. *πᾶσι στρατοπέδοις, μάλιστα δὲ τοῖς μεγίστοις* 7. 80. 3). Die Menge ist wankelmütig: erst setzt sie Perikles ab, später wählt sie ihn wieder zum Feldherrn *ὅπερ φιλεῖ ὄμιλος ποιεῖν*; in Syrakus wächst, da der Feind wieder Erwarten ausbleibt, den Syrakusanern der Mut, sie fordern die Feldherren auf, sie gegen Katane zu führen *οἷον δὴ ὄχλος φιλεῖ θαρσύνεσθαι ποιεῖν* (2. 65. 4, 6. 63. 2; *ὁῆμος* 8. 1. 4).

Es sind Beobachtungen an Massen, die Thukydides so formuliert. Das Urteil verrät durch seine Formulierung, daß es nur statistisch, als Urteil der Wahrscheinlichkeit gelten will. Es könnte ja auch einmal anders sein, aber gewöhnlich trifft das in der allgemeinen Aussage Beurteilte zu. Vier ähnlich formulierte Urteile beziehen sich auf den Gang und die Folgen des Krieges: wenn der Krieg sich in die Länge zieht, pflegt er *meistens* ins Unberechenbare umzuschlagen (1. 78. 2). Einmal heißt es: zufällig donnerte und regnete es auch, wie es vorzukommen pflegt, wenn das Jahr gegen den Spätherbst rückt – also ganz statistisch aufgefaßt (7. 79. 3).

Ein einziges Mal wird ein psychischer Nexus in der gleichen Weise ausgesprochen, ein Gegenstand, über den Thukydides sonst, wie in den übrigen Aussagen über die Natur des Menschen, unbedingt urteilt: Es gibt zwei Gegensätze der *εἰσβολία*, beginnt Diodot seine Rede 3. 42. 1, Übereilung und Leidenschaft; davon pflegt Übereilung zusammen mit Unverstand vorzukommen. Aber der letzte Satz der gleichen Rede, der den gleichen Gedanken aufnimmt, lautet: «Denn wer gründlich zu Rate geht, ist seinen Gegnern überlegener als wer unverständlich mit bloß faktischer Macht vorgeht» (3. 48. 2). Indem dieser Satz begründen will – *γάρ* –, erweist er sich als zugehörig zu den Wahrheiten, auf die Thukydides als letzte Gewißheiten hinweist, wenn das Verständnis menschlichen Handelns erhellet werden soll. So darf man vermuten, daß die lockere Formulierung zu Beginn von Diodots Rede, bewußt gewählt, der Einstimmung der Zuhörer diene; die bescheidenere Form des Erfahrungsurteils stößt, zumal in einer Ermahnung, nicht vor den Kopf.

Am Schlusse wird sachlich das Gleiche eindringlicher, in unbedingter Geltung ausgesagt¹⁸.

Die zweite Gruppe von Aussagen ist formal charakterisiert durch den Ausdruck «... ist gewohnt ...», «die Gewohnheit ...». Was Thukydides hier erfaßt, sind habituelle Handlungen, die nicht befremden werden, wenn man den Charakter, die Lebensgewohnheiten der Menschen kennt: also Eigentümlichkeiten, Wesenszüge eines Volkes, im Kulte, in der Heeresorganisation, in den sozialen Zuständen, im politischen Leben: Kulturelles, um es mit einem Worte annähernd zu bezeichnen, Erscheinungen, die sich überall beobachten lassen, wo es eine Tradition geben kann. Kurze Reden zu halten, ist die Gewohnheit der Spartaner; ihre Disziplin ist ihnen gewohnt wie schon ihren Vorvätern; die arkadischen Söldner sind gewohnt anzugreifen, wen immer man ihnen als ihren Feind bezeichnet (4. 17. 2, 6. 18. 6, 7. 57. 9). Was solche Sätze besagen, gehört nicht zum allerinnersten, dem unveränderlichen Bestande des Menschen; denn Gewohnheiten sind einmal geworden und können wieder verschwinden. Sie entspringen nicht spontan der Natur des Menschen, sondern sind die Form des fortgesetzten Gemeinschaftslebens, das Ergebnis geschichtlicher Entwicklung¹⁹. Unerwartete geschichtliche Situationen heben solche Gewohnheiten auf, neue Lebensbedingungen erzwingen ihre Änderung. Die Spartaner, die seit je mit Fußtruppen kämpfen, sind durch die schnellen, überraschenden Angriffe so bedrängt, daß sie gegen ihre Gewohnheit – *παρὰ τὸ εἰωθός* – Einheiten von Reitern und Bogenschützen aufstellen (4. 55. 2)²⁰. Die Athener, seit Menschengedenken zur See immer siegreich, sind *παρὰ τὸ εἰωθός* im Hafen von Syrakus unterlegen (7. 60. 5, 7. 55. 2); beim Abzug von Syrakus tragen die Hopliten wider die Gewohnheit ihren Proviant selber (7. 75. 5).

Die Beispiele deuten an, in welcher Schicht menschlichen Verhaltens die «Gewohnheiten» sitzen. Der plötzliche Bruch mit der Gewohnheit, durch die Anpassung an neue Verhältnisse erzwungen, zeigt, daß diese Züge absplittern können und darunter also ein Anderes, Unveränderliches noch vorhanden sein muß. Man konfrontiere nur die beiden Gedanken *παρὰ τὸ εἰωθός* und *ἕως ἣ ἀυτὴ φύσις ἀνθρώπων ἤ*.

¹⁸ Eine ähnliche Steigerung findet sich in der gleichen Rede Diodots, 3. 45: Zurückhaltung bei Beginn, Erweiterung bei der Wiederaufnahme des *Themas*. Am Anfang heißt es: im *Bereiche des Rechtes* gibt es keine wirksame Schranke für das menschliche Handeln; in der *Conclusio*: es gibt überhaupt keine Hemmung, weder durch ein Mittel des staatlichen Rechtes noch durch irgend etwas anderes, das den Menschen schrecken kann.

¹⁹ Langjährige Gewohnheit wird zur Lebensform, darum zum Wesenszug eines Volkes, zum *τρόπος* 4. 98. 2, 6. 18. 6, 1. 132. 5; *πάτριον* 1. 123. 1 = *ἔθος*; *ἐπιχώριον* 4. 17. 2. «Gewohnheit» im Kultus 6. 58. 2, 4. 98. 2; im Militärwesen 7. 75. 5; in der Politik 1. 132. 5, 4. 130. 7, 6. 13. 2; im Beruf 4. 32. 1.

Die Gewohnheit dauert seit jeher: *διὰ τὸ αἰεὶ εἰωθέναι* 2. 14. 1 = *διὰ τὸ ἔθος τῶν τε ἀρχαίων καὶ τῶν ὕστερον* 2. 16. 1; «immer» 5. 9. 1; die Väter besaßen sie schon 6. 18. 8; sie dauert seit reichlich 50 Jahren 8. 68. 4.

Was zur Gewohnheit geworden ist, zur Wesensart (*τρόπος*), das heißt auch *νόμος* (4. 98. 2). Käme dieses Wort häufiger vor in solchem Zusammenhange, so würde man von einer *νόμος*-Schicht sprechen dürfen. Thukydides meidet es. Daß er indessen die Sprache (genauer: die Wortbedeutung) *νόμῳ* auffaßt, zeigt die Einleitung zu 3. 82. 4–5: sie änderten willkürlich *τὴν εἰωθὺν ἄλιωσαν τῶν ὀνομάτων*.

²⁰ *παρὰ τὸ εἰωθός* = *παρὰ τὴν ὑπάρχουσαν σφὼν ἰδέαν τῆς παρασκευῆς*, beides in 4. 55. 2.

Immerhin läßt sich feststellen, daß Thukydides in ähnlicher Formulierung – mit *εἰωθέναι* – auch Aussagen macht, die, dem Inhalte nach gleich, an anderer Stelle ohne jede Einschränkung als schlechthin gültig gemeinte Aussagen sich wiederfinden. Es handelt sich um psychische Abläufe und Zusammenhänge. Warum solche Urteile nicht allein in der dritten – nachher zu charakterisierenden – Formulierung gegeben sind, darf zunächst gefragt werden. Eine Entwicklung des thukydideischen Denkens im Sinne einer Vertiefung anzunehmen, indem man etwa, in Anlehnung z. B. an Schadewaldt, diese zwei Arten des Urteils den zwei Stufen der gemutmaßten Entwicklung des Thukydides zuwies, verbietet sich ja zum vornherein, da die These Schadewaldts mit allen ihren Vorläufern sich nicht halten läßt. Ich versuche die zwei Arten der Formulierung desselben Gedankens aus der Variationsbreite zu erklären, die sich bei Thukydides nicht allein im Stil, sondern auch in den gedanklichen Aspekten feststellen läßt und die gerade den Reichtum seines Gedankens erst zur Entfaltung, zur Darstellung bringt.

Ein Beispiel zu den *ἔθος*-Aussagen: In Kleons Rede heißt es: Staaten, denen es ganz unversehens und binnen kürzester Zeit gut geht, sind gewohnt, sich zur Hybris zu wenden (3. 39. 4). In Diodots Gegenrede ist dieselbe Verknüpfung von Wohlstand und Hybris ohne jede Einschränkung als evidenter Zusammenhang ausgesprochen (3. 45. 4; ebenso 4. 17. 4, mit der Einleitung «denn immer ...»). Ein weiteres Beispiel: Thukydides selber sagt 4. 108. 4: die attischen Untertanenstädte, die nach dem Übergang von Amphipolis abfielen, täuschten sich in der Macht Athens, «da sie mehr aus blindem Wollen als in untrüglichem Vorausblick urteilten, wie ja die Menschen gewohnt sind – *εἰωθότες οἱ ἄνθρωποι* –, das, wonach sie begehren, ungeprüfter Hoffnung zu überantworten». Der Satz mit *εἰωθότες* entspricht im Inhalte genau dem mit dem Anspruch auf Evidenz vorgetragene Satz 3. 45. 5 «Hoffnung und Begehren sind bei allem dabei; dieses kommt zuerst, jene folgt auf dem Fuße.»

Am klarsten läßt sich der Geltungsanspruch des zweiten Typus des Urteils wohl fassen in der Rede des Pagondas: «Diejenigen, welche im übermütigen Vertrauen auf ihre Kraft, wie die Athener jetzt, ihre Nachbarn angreifen, pflegen (*εἰώθασι*) gegen denjenigen, der ruhig bleibt und sich nur innerhalb seines Landes verteidigt, furchtloser zu Felde zu ziehen ... Wir haben darüber eine Erfahrung an ihnen; denn indem wir sie bei Koroneia besiegten ... usw.» (4. 92. 5). *πειράν ἔχομεν* (4. 92. 4 sagt derselbe Pagondas *παράδειγμα ἔχομεν*) bezeichnet den besonderen Fall, der im Sinne eines Analogieschlusses ausgewertet wird und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit (in der Formulierung *εἰώθασι*) erhärtet.

Die übrigen *εἰωθέναι*-Urteile, welche in stilistisch gemilderter Form allgemein Gültiges über den Menschen aussagen wollen, finden sich in den Reden des Perikles (1. 140. 1, 2. 45. 1) und des Brasidas (5. 10. 5). Die drei Sätze, mit *γάρ* angeschlossen, rekurren auf eine nicht mehr zu begründende Wirklichkeit, welche, selber evident, den besonderen Fall erhellt.

Der dritte Typus der Aussage führt psychologische Befunde (der Zuordnung,

Verkettung, Kompensation, Wechselwirkung der Mächte und Kräfte, *in denen und mit denen der Mensch lebt*) einfach aus, ohne weitere Begründung. Vielmehr dienen diese Sätze selber in letzter Instanz zur Begründung, d. h. zum Verständnis geschichtlicher Ereignisse, menschlichen Tuns, indem sie auf ein ewig gleichbleibendes Wesen des Menschen verweisen. Häufig sind diese Sätze (gewöhnlich im Indikativ stehend) mit γάρ angeknüpft. Das Kapitel 3. 45, das als ganzes über das Wesen des Menschen aussagen will, ist im gleichen Sinne durch οὖν, zur Begründung, an das Vorausgehende angeschlossen. Solche Sätze, auch wo sie nicht ausführlicher werden, sind nicht *Aperçus*; sie verraten eine einheitliche durchgehende Anschauung.

Für Thukydides empfangen sie ihre Evidenz aus der Überzeugung, daß der Mensch in seinen begrenzten Möglichkeiten und in seiner psychischen Struktur, wie er ihn erkennt, überall und dauernd derselbe sei. Darum ist es möglich, gültige, keiner weiteren Begründung bedürftige Aussagen zu machen: im Menschen, wie er ihn vorfindet, wie er *ist*, herrscht eine unausweichbare, trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen überschaubare Gesetzmäßigkeit der seelischen Ökonomie.

Diese Überzeugung von der Unveränderlichkeit menschlichen Wesens und von der Zwangsmäßigkeit in der Anpassung und Reaktion auf gegebene äußere Verhältnisse ist aber die Grundlage nicht nur des Anspruches auf die Geltung der genannten Aussagen, sie ist *zugleich* die Voraussetzung, von der aus der Zweck des thukydideischen Geschichtswerkes verständlich ist.

1. 22. 4 heißt es, nachdem Thukydides für das Fehlen des *μνθῶδες* in seinem Werke sich ironisch entschuldigt hat: «Wer aber das Genaue (*σαφές*) erkennen will von dem, was geschehen ist, und von dem, was sich irgendeinmal wieder gemäß der menschlichen Natur in dieser oder ähnlicher Art ereignen wird, der wird aus dem vorliegenden Werke genügenden Nutzen ziehen können.» τὸ σαφές – κατὰ τὸ ἀνθρώπινον: die gleichen Begriffe sind im Melierdialog aus dem gleichen Gedanken heraus verbunden und erweitert, das menschliche Wesen herrsche *immer evidentenmaßen* unter einem *naturhaften Zwang* über sein jeweiliges Objekt der Herrschaft (τὸ ἀνθρώπινον – σαφῶς – διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκῆς 1. 105. 2).

Wo Thukydides die Zerrüttung der sittlichen Ordnung schildert, schreibt er einleitend: «Viel Schlimmes fiel in den Staaten im Bürgerkriege vor, wie es vorkommt und immer vorkommen wird, solange dieselbe Natur des Menschen bleibt (*ἢ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων*); dieses Schlimme, das vorkommt, ist bald stärker, bald schwächer und in den Formen verschieden, je nach dem Wechsel der eintretenden Umstände» (3. 82. 2).

Im Melierdialog wird ein einzelner Fall solcher Gesetzmäßigkeit unter Menschen, das sogenannte Recht des Stärkern, als zeitloses Gesetz formuliert: wir haben das Gesetz nicht gegeben, wir haben es übernommen als seiendes und werden es als ewig seiendes zurücklassen usw.» (5. 105. 2). Ebenso deutlich zielt auf diesen Charakter der Geltung die Stelle 1. 76. 2; hier dient die Dimension zeitloser Dauer wiederum als Ausdruck der Allgemeingültigkeit: «Wir haben nicht als erste damit begonnen, sondern es gilt immer (*αἰεὶ καθεστῶτος*), daß der Schwächere vom Mächtigeren bedrückt werde.»

Auf der Grundlage einer solchen Gesetzmäßigkeit sind die überall vorkommenden, in den Reden gehäuften Aussagen über den Menschen zu verstehen; in dem Abschnitt über die Affekte sind einige angeführt worden, auf andere ist bei der Untersuchung der zwei ersten Typen der Aussage hingewiesen worden. Zu der unveränderlichen Natur des Menschen zählt z. B. auch, daß die geltende Rechtsordnung dem Drange des Menschen keine Grenze setzen kann: *πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν* (3. 45. 3); dieser Trieb läßt sich durch keine Gesetzesgewalt noch überhaupt durch irgend eine Drohung zurückbinden (3. 45. 3 und 7). *ἁμαρτάνειν ἀνθρωπίνως* formuliert die Rede Kleons und schließt damit diese Möglichkeit des Verhaltens in das Bild des Menschen ein. Ebenso ist der Neid gegen den Reichen und Mächtigeren menschliche Natur: *φθονεῖται φύσει* (6. 16. 3); von Neid und Furcht sagt Hermokrates *ἀμφοτέρω γὰρ τάδε πάσχει τὰ μείζων* (6. 78. 2; ähnlich 2. 35. 2); menschliche Natur ist die Begierde, über andere zu herrschen: *χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἐτέρων ἄρχειν* (1. 76. 3).

Zur Vorbereitung auf diese Anschauung von der Natur des Menschen sind im Abschnitt «*ἀνάγκη. τὰ μέγιστα*» aus dem Leben der Staaten *ἀνάγκη*, unentrinnbarer Zwang, und *σωτηρία* wie *δύναμις*, Behauptung der Existenz und Macht zu ihrer Erweiterung, als Kategorien des Verständnisses bei Thukydides nachgewiesen worden. Beim einzelnen Menschen fällt beides, die Unentrinnbarkeit *im* Handeln und der letzte Erklärungsgrund *des* Handelns, in der *φύσις* des Menschen zusammen. Das Handeln des Menschen ist von letzten Antrieben bestimmt, es ist, einmal in Gang gesetzt, notwendig, gesetzmäßig; darum ist es auch der Gegenstand einer Erkenntnis, die zu einem dauernden, nutzbaren Besitz werden kann. In diesem Verständnis der menschlichen Natur sprechen auch die Thebaner zu den Plataern: Verdienste erweisen sich als ablösbarer Schein, «was die Natur immer gewollt hat, ist nun ans Licht getreten»: *ἃ ἡ φύσις αἰεὶ ἐβούλετο, ἐξελέγχθη ἐς τὸ ἀληθές* (3. 64. 4). So spricht auch der Schlußsatz von 3. 45 – einem Kapitel, das in besonderer Dichte und Grundsätzlichkeit von der Natur des Menschen handelt –: «Wer meint, mit der Gewalt des Gesetzes oder mit irgendeiner Drohung Einhalt gebieten zu können, wenn einmal die menschliche Natur in Bewegung gekommen ist und etwas zu erreichen strebt, der ist ein Tor.»

Anhang

In dem Begriffe *εὐδόγητος* verrät sich wohl – über den individuellen psychologischen Blick des Thukydides hinaus – der Einfluß einer bestimmten Temperamentenlehre, die im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts in Spuren faßbar ist.

ὄργη ist ursprünglich das Emotionale im Menschen schlechthin, der Affekt, oder dann die vom Affekt getragene Wesensart, der affektive Charakter. Erst von Herodot und Sophokles an findet sich auch die Verengerung auf «Zorn»; diese Bedeutung bleibt dann allein vom 4. Jahrhundert an. Daß die Ausgewogenheit der Affekte einen Vorzug darstelle, entwickelt in seiner typisierenden Morphologie

der Verfasser der Schrift über die Umwelt, wo er die klimatischen Bedingungen Asiens lobt: τὰ ἥδια ... ἡπιώτερα καὶ εὐοργητότερα (CMG I 1 67. 21); die Ursache liege in der ausgewogenen Mischung der «Jahreszeiten». Die Abweichungen von der ausgeglichenen Mitte nach beiden Seiten (τὴν ὀργὴν ἀγριοῦσθαι oder ἡμεροῦσθαι 70. 16 und 30) sind wiederum die Folge der klimatischen Einflüsse oder der politischen Lebensbedingungen. Euripides setzt εὐοργησία in naher Bedeutung zu σωφροσύνη (Hipp. 1039, Ba. 641, also aus den Jahren 428 und 406). Als der begriffliche Gegensatz zu εὐόργητος erscheint bei Gorgias fr. 6 ἀνθάδης «jäh, schroff» (weshalb wohl die Übersetzung in VS⁵ zu ändern wäre in: «schröff, wo der Vorteil, ausgeglichen, wo das Schickliche gilt»). Auch die Schrift über die Umwelt verwendet ἀνθάδης im begrifflichen Gegensatz zu εὐόργητος und verwandten Begriffen (67. 21 und 77. 13–17); die beiden Begriffe sind einander noch bei Eubulos fr. 25 entgegengesetzt.

Der Gegensatz δυσοργησία (Hipp. hum. c. 9, L V 488: δυσοργία H¹, δυσοργησία H², δυσοργιστία A) meint wohl, eingeschoben zwischen λῦπαι und ἐπιθυμία (unmittelbar darauf λυπήματα γνώμης), affektive Störungen, Ausbrüche als Folge der Zerrüttung des inneren Gleichgewichtes. Doch läßt sich an dieser Stelle nicht eindeutig feststellen, ob vielleicht nicht auch, in verengerter Bedeutung, Ausbrüche des Zornes gemeint sind.

Die Zeugnisse für die Wortfamilie εὐόργητος verteilen sich somit rund auf die Jahre 430–400; dazu ein einziger Nachzügler bei Eubulos.

Bei Sophokles bezeichnet δύσσοργος, ähnlich der Verengerung von ὀργή, immer schon das zornige Gemüt (Ai. 1017, T. 1118, Ph. 377); ebenso sind δυσόργητος, ἀόργητος und εὐόργητος im Corpus Aristotelicum immer auf den Zorn bezogen.

Die Schreibung δυσοργία in Hipp. VM c. 10 (CMG I 1 43. 4) ist wohl durch das darauffolgende, auch in der Bedeutung benachbarte δυσθυμία beeinflusst worden; die Korrektur in δυσεργία (M²) dürfte gerade wegen des sachlichen Unterschiedes zu δυσθυμία richtig sein

Mitteilungen

Die beiden antiken Reihen der *Editiones Helveticae* werden aller Voraussicht nach im Jahre 1948 abgeschlossen sein. Es sind noch geplant, in Vorbereitung oder im Erscheinen begriffen:

A. Griechische Reihe

Sophokles: Antigone
Euripides: Alkestis und Iphigenie
Herodot: Auswahl
Homer: Ilias

B. Lateinische Reihe

Tacitus: Annales II
Auswahl aus Ciceros philosophischen Schriften
Cicero: Cato und Laelius
Lukrez
Auswahl aus den römischen Elegikern
Auswahl aus Seneca
Auswahl aus den Confessiones Augustins
Tacitus: Kleine Schriften